

فؤاد خليل

الماركسية في البحث النقدي

الراهنية، التاريخ، النسق



فؤاد خليل

الماركسية في البحث النقدي

الراهنية، التاريخ، النسق

تقديم: فواز طرابلسي

دار الفارابي

الكتاب: الماركسية في البحث النقدي

المؤلف: فؤاد خليل

تقديم: فواز طرابلسي

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: (01)301461 - فاكس: (01)307775

ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 1107 2130

e-mail: info@dar-alfarabi.com

www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2010

ISBN: 978-9953-71-568-1

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:

www.arabicebook.com

الإهداء

يقول ماركس في المسألة اليهودية :
«المال إله إسرائيل المطماع ، ويعتقد
اليهود أنه لا ينبغي لأي إله آخر أن
يعيش معه . . . » .
إلى كل من يُلحد في هذا الإله .

تقديم لحوار

لست أدري كم مرة أعلنت فيها وفاة الماركسية وأقيمت المآتم. ولكنني أعرف أنه في كل مرة، يتبين أن الجثة في صحة جيدة وأن المرحومة قامت من بين الأموات قبل اليوم الثالث. وأعرف أن آخر مرة أشهر فيها حفارو القبور معاولهم والرفوش كانت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي.

صورة كارل ماركس الأثيرة عن الشيوعية هي حيوان الخلد. يختفي ليعود إلى الظهور في الأوقات والأماكن غير المتوقعة. تنطبق الصورة أيضاً على النظرية التي أنتجها الفيلسوف الألماني الملتحي الذي لقبه أهله بـ«العربي» بسبب سمرة بشرته.

مثل الخلد، غارت الماركسية في تلك السنوات وأخذت تحفر السرايب ببطء تحت الأرض. وفي أقل من عقد من الزمن، عادت للظهور أقلّ في ثلاث أمكنة مفاجئة. وبينما كان الناس يطمرون الجثة في أوروبا، ظهر الكائن الحي في أميركا الجنوبية، ووصل عدد من الحركات اليسارية والشعبوية المتأثرة بالماركسية إلى السلطة في البرازيل وفنزويلا وبوليفيا والباراغواي عن طريق الانتخابات النيابية، ومن خلال

حركات اجتماعية منظمة وفعالة تضم ملايين من البشر. يمكن تسمية تلك العودة عودة لجثة أخرى ساد الظن أنها قد دفنت وانتهى أمرها بعد اكتشاف بقاياها في مطار بوليفي. هي عودة تشي غيفارا من بين الأموات.

وكان هذا في الوقت الذي يحتفل فيه العالم الرأسمالي بنهاية التاريخ حسب رواية السيد فوكوياما.

من جهته، أعلن صموئيل هانتنغتون نهاية التفسير المادي والاقتصادي للتاريخ والمجتمع وانتصار التفسير الثقافي. أفتى بأن البشر ينقسمون ثقافات وحضارات مغلقة ومتصارعة أساسها الدين. وهم متراتبون وفاقاً لما تحمله ثقافتهم ذات الجواهر الفريدة من قيم تساعد على التقدم أو تعيقه. جاء الرد على هانتنغتون على شكل فوران من الإنتاج النظري والأكاديمي والثقافي والأدبي، المستوحى من الماركسية، غمر الحياة الفكرية الغربية، وخصوصاً في البلدان الأنغلوساكسونية. تكفي الإشارة إلى النفوذ الكاسح لتيار «الدراسات الثقافية» الذي أطلقه يساريو جامعة برمنغهام البريطانية وإلى مفرقات السلوفيني سلافوي زيزك النظرية وقد أعاد الوصل بين ماركسية خلاقة والثورة التي أطلقها جاك لاكان في علم النفس الفرويدي، ناهيك عن نظريات الأميركي فريدريك جايمسون اللامعة في دور الثقافة في «الرأسمالية المتأخرة» وأهمية الطبوى في فكر البشر وسلوكهم.

وفيما كان هذا التيار اليساري في الثقافة ينازع ثقافية هانتنغتون في عقر دارها، لاح شبح الماركسية مجدداً في خلفية الأزمة المالية الأخيرة التي هزت العالم الرأسمالي. أكدت الأزمة صحة نظريات ماركس عن دورية الأزمات في الرأسمالية وعن أحد مصادرها انتقال رأس المال من القطاعات الإنتاجية إلى القطاعات المالية. فجأة صار كتاب «رأس المال» مرجعاً لرجال الأعمال عليهم يكتشفون فيه أسباب الأزمة وسبل تجاوزها.

فؤاد خليل من الذين يؤمنون بقيامة الماركسية. يضم كتابه مجموعة نصوص متفاوتة من حيث طبيعتها - بين مقالة ودراسة وبحث - ومن حيث الموضوع وزمن الكتابة. مؤلفها عالم اجتماع يرتقي من التحليل السوسيولوجي إلى التأملات الفلسفية ليختم على مقترحات عن النهضة الفكرية العربية ومهمات تجديد اليسار في لبنان. ولكن يجمع بين هذه النصوص همّ رئيسي هو إثبات شمولية الماركسية وراهنيتها عبر مفاصل ثلاثة: الأول هو إعادة الاعتبار النقدي للنظرية الماركسية بما هي نظام معرفي موجّه نحو التغيير. والثاني، تحريرها من المركزية الأوروبية. والثالث، السعي لحلّ إشكالية العلاقة بين الماركسية والعالم العربي.

تلقي هذه المقدمة الأضواء على عدد من المقولات

المميزة في إسهام فؤاد خليل في هذا الجهد، قبل أن تسجل ملاحظات نقدية مقتضبة تطمح إلى أن تكون مقدمة لحوار.

في التنقية النقدية

يبدأ فؤاد خليل شغله النظري بجملة من عمليات التنقية النظرية. يميّز الماركسية عن التفسير الاقتصادي الاختزالي السائد، فيؤكد على أن الإنتاج الاقتصادي عملية تتم في «مركب من العلاقات الاجتماعية» هي موضوع المعرفة في الماركسية. ويعرّج على الصورة الدارجة عن القاعدة الاقتصادية والبنية الفوقية السياسية والأيدولوجية ليثبت علاقة التفاعل بينهما. ففي الدولة - أي في البنية الفوقية - يعاد إنتاج التمايزات الطبقية؛ وفي الدولة يجري تعديل البنية الطبقية؛ وأخيراً في الدولة يجري إنتاج علاقات طبقية جديدة متوسلة العنف أو الموقع السلطوي.

بناءً عليه، يجري فؤاد خليل جردة حساب لما للماركسية وما عليها. يرى عناصر راهنتها في مبدئها المادي وفي منهجها السوسيولوجي وحدثاتها وطبيعتها التغيرية وعدم تمييزها بين البشر وفي اكتشافها قوانين الرأسمالية التي لا يزال معظمها فاعلاً في الرأسمالية المتعولمة المعاصرة. لكنه من بين هذه العناصر المكونة للماركسية يعطي الأولوية لطابعها التاريخاني.

في المقابل يأخذ المؤلف على الماركسية عدم تعمقها في دراسة نمط الإنتاج الآسيوي، وثنائية التحليل الطبقي، وعدم كفاية مفهوم التناقض للتعبير عن حركة الواقع الاجتماعي، فيضيف إليه «الاستقطاب» و«التكامل» و«التسوية». ويعارض خليل لجوء ماركس إلى النبوءة واختزال الأيديولوجيا بـ«الوعي الزائف» مشدداً على الجدل بين المعرفي والأيديولوجي. وأما عن الدولة الطبقية فيعارض القول إنها تقوم على القمع فقط فيضيف «نيل الاعتراف والشرعية». وهو نقد يشوبه التباس. ذلك أن دور الدولة الطبقية في مزج العنف والطوعية هو في صلب الماركسية (أنظر غرامشي مثلاً). علماً أن المؤلف نفسه يعود فينتكس عن هذا التعيين الثنائي في نصه عن الدولة حيث يخلص إلى أن «العنف هو المضمون الطبقي للدولة» (ص 255-).

المساواة

تقول إحدى الطروحات البارزة في الكتاب إن مقولة المساواة هي المقولة الأساس في الماركسية. قد لا يوافق ماركس على اعتبار المساواة أساساً فلسفياً لمذهبه لأنه يرى إلى ذاته عالماً يكتشف قوانين اجتماعية وتاريخية ويدعو إليها. وفي دعوته تلك يتحول العلم إلى عقيدة.

مهما يكن من أمر، ففؤاد خليل يلقي هنا ضوءاً كاشفاً

على زاوية من الماركسية يغشاها الظل . إذ يصعب فهمها بما هي منظومة متكاملة بمعزل عن محورية مفهوم المساواة فيها . والحقيقة إن أبرز مميزات الماركسية هي أنها تقوم على الربط بين مفهومي وقيمتي الحرية والمساواة . وليس من قبيل المصادفة أن تكون المحطة الفاصلة في التاريخ بحسب رؤية ماركس هي العبور من «مملكة الضرورة» إلى «مملكة الحرية» . ذلك أنه رأى أن لا حرية ممكنة للبشر إلا بعد تحررهم من الحاجات المادية الأساسية . والحال فإنَّ الرأسمالية مهّدت الطريق أمام تلك الإمكانية لأنها نمط الإنتاج الوحيد الذي تجاوز حالة الندرة، أي أنه سمح أخيراً بأن تنتج البشرية من الفوائض ما يسمح بسدِّ الحاجات الأساسية لجميع البشر من غذاء وسكن وصحة وعلم وحد أدنى من الحياة الكريمة، ولكن بشرط إزالة العائق الأكبر أمام تحقيق هذه الأهداف الذي هو الرأسمالية ذاتها وركيزتها الأساسية: الملكية الفردية . وهكذا، فمملكة الحرية تلك هي هي مملكة المساواة حيث تزول الطبقات وتضمحل الدولة بحيث ينتهي التناقض بين الفرد والمجتمع وينظّم البشر حياتهم في نظام تعاوني حيث «التطور الحر للفرد هو التطور الحر للمجموع» .

ومن دون حسابان مبدأ المساواة على أنه المبدأ الأساس في الماركسية لن يمكننا فهم معنى الثورة الإنسانية الكونية

التي تحملها الماركسية. ولن يمكننا، كذلك، فهم تحليل
ماركس النقدي للديمقراطية السياسية. ففي تشريحه للتناقض
الذي تقوم عليه الديمقراطية في ظل المجتمع الرأسمالي،
يطرح أن المساواة القانونية والسياسية للمواطنين في الدولة
الديمقراطية إن هي إلا الوجه الآخر للمساواة - أي
للتمايزات والفروقات الطبقية - السائدة في المجتمع. بل
يمكن القول إن الديمقراطية السياسية هي ذلك الشكل من
المساواة في الدولة الذي يسمح باستمرار وإعادة إنتاج
اللامساواة، الفوارق الطبقية، في المجتمع. هكذا كان
مؤسسو الماركسية يرون إلى الاشتراكية بما هي تجاوز
للملكراطية السياسية بواسطة الديمقراطية الاجتماعية. مثلما
رأوا إلى الديمقراطية الاجتماعية على أنها النظام الاقتصادي
الاجتماعي الذي يسمح بتجاوز الديمقراطية السياسية، القائمة
على التمثيل النيابي المحدود وغير المباشر، إلى الديمقراطية
الشعبية المباشرة. ومن هنا فإن الأحزاب العمالية الأولى التي
تبنت الماركسية تسمت أحزاباً «ديمقراطية اجتماعية» أو
«ديمقراطية اشتراكية».

وجرياً على ذلك، كان ماركس، داعية الثورة الديمقراطية
السياسية، يؤكد على أن أكبر خطر يتهدد ذلك النظام هو
لاديمقراطية العلاقات الاجتماعية، أي طابعها الطبقي. وكان
يمثل على ذلك بالقول إن التجارة هي الخطر الأكبر الذي

يتهدد حرية الصحافة وحرية الرأي. وهو حكمٌ يكتسب أحجاماً مضاعفة من الأهمية مع ثورة الاتصالات والمعلوماتية في عصر العولمة والمجمعات الإعلامية الاحتكارية الجبارة التي تتحكم بما نعرف ولا نعرف من أخبار وأنباء وتعليقات عن المجريات اليومية لكوكبنا.

ومهما يكن، فليس من قبيل التفصيل على الإطلاق أن نستدرك بالقول إن الماركسية هذه ارتبطت، في الممارسة العملية، بواد الحرية بحجة المساواة أو هي شرعت تأجيل الحرية باسم أولوية المساواة. ولا بد لأي جهد في تجديد الماركسية وتنقيتها من أن يعيد الاعتبار إلى العلاقة العضوية بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية. تتم الثانية في كنف الأولى. تحصنهما وتحصن بها.

الدين

يتناول فؤاد خليل نقد ماركس للدين بما يؤكد أن منهجية ماركس في هذا الموضوع تتجاوز المنهج العقلانوي الذي لا يرى في الدين إلا نور العقل يبدد ظلمات الغيب. فالإسهام المميز للماركسية في مسألة الدين هو أنها تبحث في وظيفة الدين. تنقّب عن أسباب حاجة البشر إلى الدين. وتجيب في ذلك المقطع الشهير عن الدين بما هو «الزهرة الوهمية على قيد العبد»، «زفرة المقهور»، «روح عالم بلا روح»، «أفيون

الشعب». للمناسبة، الذين يفسرون عبارة «الدين أفيون الشعب» على أنها تعني الدور التخديري للدين، يتناسون أن الأفيون كان ولا يزال دواءً بالغ الفاعلية لتخفيف الأوجاع. ثم لا بد من ملاحظة عبارة «روح عالم بلا روح»: إنها تصفع الذين يخلطون بين المادية والمثالية، فيفسرون المادية تعلقاً بالماديات بمعناها المبتذل ونقيضاً للروح التي يجري تقديمها على أنها تكثيف للقيم الأخلاقية والمثل العليا. يقلب ماركس الآية: الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم، فيحرر الروح في ضربة واحدة من الاحتكار الديني والرأسمالي للسمو والتعالي والقيم الأخلاقية. وكم هي صحيحة هذه اللفتة للتأمل في الردة الحالية نحو التدين تحديداً بسبب خواء رأسمالية عصر العولمة القيمي وفسادها الأخلاقي وفقرها الروحي.

لا يكتفي فؤاد خليل بالخلاصة التي يتوصل إليها ماركس من أن الحاجة إلى الديانات تزول بزوال الظلم والاستغلال بين البشر. يضيف إلى حاجة البشر إلى الدين حقيقة أن الدين يملك إجابة على لغز حتمية الموت، وفي ذلك يكمن الأساس الدائم لاستمرار الديانات واستمرار الحاجة إليها (ص 79). نقول «إجابة» الدين عن لغز حتمية الموت والأحرى الحديث عن حكاية أو رواية أو تخيل أو تعويض أو وعد. ومهما تكن المسميات، فإن تلك السرديات لا تخلو

جميعها من فاعلية فتّاكة، تحديداً لأن البشر يرفضون أن يكون للحياة خاتمة.

إلى هذا يذكّر المؤلف بأن الدين، في وظائفه، يتجاوز أحياناً دور التخفيف من الأوجاع، ليصير طاقة تعبئة للبشر ودفعهم إلى النضال من أجل حقوقهم وطموحاتهم وأحلامهم في معارك تحررهم الوطني والسياسي والاجتماعي. اكتشف ماركس وانجلز هذه الوظيفة للدين عندما انتقلا من النقد الفلسفي للدين في المطلق إلى معاينة الديانات في حركتها التاريخية، أي الدين بما هو حركات اجتماعية. فاكتشفا أن كل ديانة تتمظهر وتتقوّل حسب الزمان والمكان والمجتمع الذي تشتغل فيه وتنحكم تأويلاتها المختلفة بالمواقع والشرائح الاجتماعية التي تحمل تلك التأويلات أو تستغلّها. فثمة دين للحكام ودين للمحكومين ودين للمستغلّين والمستغلين وهلم جرا. وتجدر الإشارة في هذا الموضوع إلى كتاب انجلز عن الحروب الفلاحية في المقاطعات الألمانية في القرن السادس عشر حيث يروي، بوضوح، كيفية تصدّع الوفاق الاجتماعي للجماعة البروتستانتية جراء الصراع الطبقي بين الفلاحين والنبلاء الحكام. فتستولد الثورة الفلاحية تياراً هرطوقياً هو الأنابتيّة، لا يلبث أن ينشقّ عن الحركة البروتستانتية بعدما انحاز مارتن لوثر، مؤسس البروتستانتية الرسمية، إلى صف الأمراء الحكّام.

من هيغل إلى ماركس

يخصص فؤاد خليل فصلاً شيقاً للمقارنة بين هيغل وماركس. هي مقارنة تتم على عدة مستويات. يقوم المستوى الأول على المقارنة بين فكر «الذات العارفة» الذي يجسد هيغل ذروته وفكر «الذات الصانعة» الذي يجسده ماركس. ويعنى المستوى الثاني بفلسفة التاريخ حيث يُجمل خليل القول في معادلة حذقة تنعي على هيغل أنه يبدأ من المطلق وعلى ماركس أنه ينتهي بالتاريخ إلى الحتمية. ولا يغفل الكاتب هنا نقد المسار الأحادي التصاعدي للتاريخ كما يرد في بعض التبسيطات الماركسية التي روّجتها الستالينية. فهو يقرأ تتابع أنماط الإنتاج بما هو «مراحل تحليلية» لا بما هو تتابع لمراحل تطور تاريخية متعاقبة ومتصاعدة يفضي الواحد منها بالحثم إلى الآخر. (ص 153) هنا يريد المؤلف تذكيرنا بفعل العنصر البشري في التاريخ، وبأهمية أن للبشر حرية الاختيار. بل إن كل شيء يتوقف على اختيارهم. فتأكد أن تناقضات تشكيلة اجتماعية ما قد لا تفضي إلى تجاوزها إلى تشكيلة أكثر تقدماً وإنما قد يفضي اصطراع المتناقضات داخلها إلى تدمير القوى المتصارعة بعضها لبعض، كما في تحليل ماركس وانجلز لأسباب انهيار الامبراطورية الرومانية أو في معادلتهما الشهيرة عن مآل الرأسمالية: «الاشتراكية أو البربرية».

في مستوى ثالث من المقارنة بين هيغل وماركس، يعالج فؤاد خليل مقاربتي متناقضتين: الماهوية عند هيغل، التي تفضي إلى مركزية عقلانية ذات محورية أوروبية، تضارعها المادية الماركسية القائمة على النظرة المتساوية للبشر، عنوان شموليتها الكونية.

ملاحظات من أجل استمرار الحوار

أولاً: أراد فؤاد خليل لمساهماته أن تقتصر على ماركسية ماركس. تقوم هذه المسألة «النهضوية» على اعتبار أن التجديد الفكري يتأتى بالدرجة الأولى من العودة إلى النص الأول. أظنها إشكالية دينية، نموذجها الإصلاح البروتستانتي. وهي ليست طريقة مسلّم بها في كل الأحوال وتحتاج إلى مزيد من التفحص.

لقد اغتنت الماركسية منذ ماركس وإنجلز بمساهمات وتطويرات لم تكتف بإغنائها وتطبيقها على مجالات نظرية مختلفة عن تلك التي شهدت ولادتها ونموها وإنما رفدتها أيضاً بروافد من تطور المعارف لم تكن موجودة زمن المؤسسين. سدّت تلك المساهمات العديد من الثغرات وسعت للإجابة على عدد أكبر من الإشكاليات. حقيقة الأمر أن المؤلف لجأ إلى عدد من شرّاح النصوص الأولى وإلى التأويلين، وإن يكن وضع إسهاماتهم في هوامش الصفحات.

كذلك الأمر، اقتضت العودة إلى النص الأول على عدد من النصوص الأولى لماركس وإنجلز دون سائر النصوص. فكل موضوعات الأيديولوجيا والاعترا ب وتصورات التطابق بين الواقع والوعي، مثلاً، مبنية على «الأيديولوجيا الألمانية» وعلى تأويلات تالية لها، في حين ارتقى ماركس بمفهومه عن التشيؤ إلى مستوى أرقى بكثير عند إنتاجه مفهوم صنمية السلعة في «رأس المال».

وعلى سيرة «رأس المال»، لماذا يسود عند الماركسيين العرب كل هذا الفزع من مقارنة هذا السفر الرئيس الذي لا ماركسية من دونه؟

ثانياً: على الغرار ذاته من الانتقائية في تناول المفاهيم الماركسية، لا بد من الملاحظة أن نصوص فؤاد خليل في هذا الكتاب يغيب عنها مفهوما الكولونيالية والامبريالية، لتحلّ محلّهما ثنائية شرق/غرب المتحدرة من نقد الاستشراق. ولو أن المؤلف أدرج هذين المفهومين، لكان وفرّ على نفسه الكثير من العناء عند مقارنة موضوع الحداثة وإنتاج المعارف عن بلداننا، ولكان أثبت وجهاً بارزاً ومهماً من كونية الماركسية على شرط تناول جميع ما كتبه ماركس وإنجلز عن الكولونيالية وليس تلك التي ينصبّ عليها النقد عادة. ففي حصيلة تطور موقف ماركس من المسألة الكولونيالية، تخلى عن أوهام أن وظيفتها نقل الثورة الصناعية الرأسمالية

والحضارة إلى العالم غير الأورو-أميركي، وانتقل إلى الإدانة بعدما اتضح له أن توسع الرأسمالية المتفاوت بين أوروبا وسائر العالم أسس لشكل جديد من الاستغلال هو الاستغلال الكولونيالي.

ثالثاً: اعتمد المؤلف في تحليله المجتمعات العربية على مقولة حداثوية تقول بثنائية البنى الاجتماعية: بنى حديثة رأسمالية متعايشة مع بنى مسماة تقليدية قبل الرأسمالية أو عاجزة عن الانعتاق منها. أظننا بتنا نعرف عن مجتمعاتنا ما يوجب التخلي عن مثل هذه الثنائية التبسيطية. فالغالب أن هذه البنى قبل الرأسمالية تترسمل. ويجري انتقاء أجزاء منها وإعادة تدويرها لكي تؤدي وظائف جديدة في المجتمعات الرأسمالية الطرفية التابعة كما في أنصبة السلطة.

وحقيقة الأمر أن هذه البنى التقليدية قبل الرأسمالية - عائلات، قبائل، طوائف دينية، جماعات إثنية، الخ. - ليست تتمايز وتتفارق وتتراتب، وتكتسب فاعلية ما بما هي جماعات، إلا عندما تتمايز وتتفارق وتتراتب في مواقعها من السلطة وتوزيع العمل الاجتماعي والموارد الطبيعية والثروة.

يمكن التمثيل على تفاوت المواقع من توزيع العمل بالإشارة إلى غلبة الوظيفة المقاطعية-العسكرية على الجماعة الدرزية في لبنان القرن التاسع عشر في مقابل غلبة الانتماء العامي-الفلاحي على المسيحيين عموماً. وللتدليل على

تفاوت المواقع من الموارد الطبيعية، يمكن أخذ مثال الثروة النفطية والحرمان منها بين المناطق والبلدان. وفي تفاوت المواقع من السلطة عموماً يمكن الحديث عن الأسبقية السياسية للجماعة المارونية في السلطة في لبنان قبل الحرب الأهلية الأخيرة 1975-1990. وعن التمثيل على التفاوت في المواقع من السلطة العسكرية، يمكن الإشارة إلى طغيان الصرب على الجيش اليوغسلافي. أما التفاوت المناطقي من حيث التطور الاقتصادي ومستوى المعيشة فمثاله تفاوت التطور بين شمال إيطاليا وجنوبها ما أنتج الدعوات الانفصالية الشمالية بحجة تحرير الشمال الصناعي الغني الميسور من أعباء الإنفاق على الجنوب الزراعي الفقير. وهناك أخيراً وليس آخراً التفاوت في التوزيع الاجتماعي، وهو ما تتدخل فيه الطوائف اللبنانية على غير شكل خصوصاً في مجالات الخدمات الصحية والتربوية والخيرية. وثمة تمايزات لا تقل أهمية بين الجماعات المسمّاة «تقليدية» من حيث امتلاك رأس المال، الفعلي منه أو الرمزي، وفي توزيع رأس المال الثقافي-التعليمي، الخ. ومن أسف أن فؤاد خليل يكتفي في هذا الحقل الغني بالندر اليسير الذي هو المفارقة بين الموقع الطبقي والمكانة الاجتماعية (الجاه) على مذهب ماكس فيبر.

رابعاً: بناء على ما تقدّم، تجدر الملاحظة أن مصادر السلطة السياسية والضبط الاجتماعي نادراً ما تكون متطابقة

مع مصادر السلطة الاقتصادية. كذلك الأمر، فالفرق الحاكم ليس متطابقاً مع الطبقة المسيطرة اقتصادياً. وهو ما بيّنه ماركس وإنجلز في تناولهما نشأة الرأسمالية وسيطرتها ودورها في التوحيد القومي في كل من إنكلترا وألمانيا مثلاً، أو حلّله أنطونيو غرامشي على نحو عميق في كتاباته عن الوحدة الإيطالية، حيث لعبت دولة بيدمونت دور عنصر التجميع والتوحيد للأنوية البرجوازية الموزعة على المناطق الإيطالية. وإلى هذا يمكن الإضافة أن مصلحة الدولة، بما هي دولة، نادراً ما تكون متطابقة مع المصالح المباشرة أو الراحية للطبقة المسيطرة اقتصادياً. ذلك أن السلطة السياسية تمثل عادة المصلحة العامة للطبقة المسيطرة اقتصادياً من ضمن تمثيلها للدولة بما هي مصلحة قائمة بذاتها تزعم تمثيل الحقل العام وحقل السياسات الدولية. وللدولة طرائقها المختلفة في تمثيل المصالح الرأسمالية أحياناً ضد إرادة البرجوازية ذاتها، وتعبيرها المباشر عن مصالحها، أو بتحميلها أكلافاً قد تكون باهظة جراء هذا التمثيل كما في حال منوعات الفاشية والبونابارتية والشعبوية اليمينية.

خامساً: في ظني أن إشكالية التعريب والعروبة - التي يعبر عنها المؤلف بالخيار بين ماركسية معرّبة وماركسية عربية - قد تجاوزها الزمن، خصوصاً أنها تقوم على فرضية «الخصوصية» القومية أو الإسلامية وسواها. هذا في حين أن

التيارات القومية العربية والإسلاموية لا تشكو شيئاً في مضمار «استيراد» الأفكار المستوردة من المصادر الغربية هي أيضاً. والأهم من ذلك أن المؤلف قد نقض هذه الإشكالية أصلاً في تأكيده على شمولية الفكر المادي ومساواته بين البشر فيما يتعدى قسمة شرق/غرب، وفي تغليب ما تجمعه الذات المنتجة في مقابل ما تفرقه الذات الهيغلية العالمية في تركيزها على الهويات، المتفاوتة حكماً. ثم إنه - المؤلف - قد تجاوز إشكالية التعريب والعروبة في توكيده على تاريخانية الماركسية عندما عيّن الإشكالية على أنها «كيف نعيد إنتاج المعرفة بتلك النظريات أو المفاهيم من داخل شروط تجربتنا التاريخية» (206-207) وهي شروط متبدلة ومتغيرة.

في استلهام لمقولة ماركس عن «الإنسان الصانع» يمكن القول إن «الإنسان العارف» لا يخرج عن دائرة الإنتاج البتة. إن المعرفة إنتاج، تتكون عناصرها من منتج ومواد أولية وأدوات إنتاج وتقنيات. المواد الأولية في هذه العملية لا بد أن تكون محلية - أي أنها الواقع العياني المحلي قيد الدرس بما هو شبكة من العلاقات المجتمعية. لكن كل منتج للمعارف، كائناً ما كان منسوب المعرفة في معارفه إلى الأيديولوجيا والخرافة، يختار أدوات إنتاجه بما يناسبه من مخزون الفكر الكوني بتنوع تياراته. وهو يتأثر في ذلك الاختيار، حتى لا نقول إنه ينحكم، بالموقع الجغرافي

والاجتماعي والسياسي الذي منه ينظر إلى موضوعه، وبحساسيته الفردية من حيث التربية والعدّة الثقافية والفكرية. بهذا المعنى، ليس من وصفة جاهزة إلا التعدد والمنافسة في سوق الأفكار على النجاح في الاستحواذ على البشر والتجذّر في وعيهم والمشاعر.

في هذا السياق، تملك الماركسية جملة من مصادر القوة الضمنية، شرط استخدامها. فهي نظرية تستطيع أن تتجاوز نفسها بنفسها وأن تصحح نفسها باستمرار. فلا تقتصر فاعليتها على أنها علم الرأسمالية لا يصح إلا لحل التناقض بين الرأسمال والعمل. ذلك أن الماركسية قد أثبتت نفسها في التجربة التاريخية العيانية أنها أيضاً علم الكولونيالية والامبريالية، وعلم تمرحل التحرر الوطني والاجتماعي، والتوحيد القومي، كما في التعاطي مع مسألة الأقليات. فثمة ماركسية لمراحل التحرر الديمقراطي، وماركسية للرأسمالية الصناعية المتقدمة، كما توجد ماركسية لمنوعات الرأسماليات التابعة، وتتويج ذلك في قدرة الماركسية أكثر من سواها على الإحاطة بكل تناقضات الرأسمالية المتعولمة، بما هي المرحلة المعاصرة من التوسع الرأسمالي الكوني، وعلى رسم استراتيجيات تجاوزها نحو عالم جديد ذي أفق اشتراكي.

ففي وجه لاهوت السوق النيوليبرالية والوعود بالجنة أو بعودة المهدي أو المسيح أو إعادة بناء الهيكل، تطلقها

التيارات الدينية، هل نستكثر على الماركسية، أيها الرفيق
والصديق العزيز فؤاد، إن هي استعادت طوبى الممكن: الجنة
على هذه الأرض؟

فواز طرابلسي
بيروت، نيسان 2010

المقدمة

لم تنقُضِ بضعة أعوام على انهيار الاتحاد السوفياتي حتى عاودت⁽¹⁾ الأوساط الفكرية الأوروبية، الحديث عن الماركسية في آفاق وأبعاد مختلفة. وكانت تلك العودة بمثابة الردّ النقدي المبكر على انتشاء الليبرالية بالروح الانتصارية التي انطبع بها عقد التسعينيات من القرن العشرين.

ولم يأتِ الرد منافحة ذاتية متسرعة أو منفعة، بل التزم بأعلى قدر من الموضوعية من أجل وضع الماركسية في نصابها التاريخي المخصوص. ولذلك، تعامل معها المفكرون والباحثون كفكر مفتوح يتوافر على قابلية التجدد مع ما يقع من متغيرات على الصعيدين الواقعي والنظري.

والماركسية بصفتها تلك، تمثل معرفة تاريخية قادرة على بلورة أفكار جديدة في أكثر من حقل معرفي وبخاصة في

(1) نشير هنا إلى المجلدين اللذين صدرا في فرنسا عن الماركسية في منتصف التسعينيات، بعنوان:

Marx après les marxismes - Marx à la question, tome 1- Marx au futur, tome 2 - L'Harmattan, 1997.

حقل العلوم الاجتماعية. وهي تستطيع من خلال تجددتها أن تكشف عن تناقضات العولمة الرأسمالية وعن أشكالها الظاهرة والمستترة، وأن تستجيب للحاجة التاريخية المتزايدة إلى بديل مجتمعي لا يخضع للعلاقات الرأسمالية، أي لعلاقات الظلم والاستغلال ولا يكون الفرد فيه شيئاً من بين أشياء أخرى.

وتؤكد الصفة نفسها، أن الماركسية هي في الأساس على ما يرى⁽²⁾ جان ماري فنسان Jean-Marie Vincent، حركة فكرية نقدية، وأداة لتغيير العالم؛ مثلما هي نظام فكري منفتح على التساؤلات الدائمة. وحسب لوسيان سيف⁽³⁾ Lucien Sève لا تزال الماركسية تؤلف مرجعاً ضرورياً لصوغ نظرية تستجيب لمتطلبات عصرنا. وتعبّر فلسفة البراكسيس Praxis برأي مخايل لوي⁽⁴⁾ Michael Löwy عن قطيعة الفكر الماركسي مع الخطب الفلسفية المسيطرة؛ وهي تتناقض مع الشمولية والسلطوية، ومع المادية القديمة التي تتحدث عن الفرد التأملي أمام الظروف المجتمعية، وعن المجتمع البرجوازي كمجموعة من القوانين الاجتماعية والاقتصادية

(2) د. علي سالم - مشاهد معاصرة في الماركسية - دار الفارابي 2006 - ص 18.

(3) م.ن. ص 32.

(4) م.ن. ص 39.

الطبيعية المستقلة عن إرادة الأفراد أو فعلهم. وفي مقابل هذه المادية تتعامل البراكسيس مع المجتمع كشبكة ملموسة من العلاقات المجتمعية، وكبنية مُنتجة من الأشخاص من خلال نشاطهم التاريخي وامتلاكهم للطبيعة بواسطة العمل. وفي نظر سلافوي⁽⁵⁾ جيجك (أوزيزك) Slavoj Zizek، يدل مفهوم الصراع الطبقي عند ماركس على التناقض الذي يمنع الحقيقة المجتمعية الموضوعية من التكوّن ككل مغلق على نفسه. وبدوره يعتبر جورج⁽⁶⁾ لابيكا Georges Labica، أن ماركس حين تحدّث عن علم التاريخ، جمع معارف الطبيعة إلى معارف التاريخ وعن الماديّة التاريخية، عني أن للتاريخ طبيعة مثلما أن للطبيعة تاريخاً. وقد وافق لابيكا سارتر Sartre، حين رأى الأخير أن الماركسية تتمتع بالغنى لأنها المحاولة الأكثر جذرية لإضاءة السيورة التاريخية بمجملها...

تعكس هذه العيّنة من الآراء بعضاً من مبررات ما سمي العودة إلى كارل ماركس، سواء ما اندرج منها في باب تأييد فكره أم في باب نقده. لكن، وعلى أهمية تلك المبررات، لم يكن هاجسنا في الكتابة عن الماركسية استدعاء ماركس

(5) د. علي سالم - مرجع مذكور - ص 67.

(6) م.ن. ص 100.

من أجل استقبله من جديد. فماركس الماركسي لم يغيب(*) يوماً حتى يجري استدعاؤه بين فترة وأخرى. ذلك أنه مفكر كوني «حي»، طالما بقي النظام الرأسمالي يفرض سلطانه على البشرية. وسوف يتدفق بالحياة في كل مجتمع يبني نظامه على قواعد العدالة في توزيع الثروة والخيرات المادية...

وعلى أساس تلك الحياة كتبنا بهاجس إشكالي آخر. فرأينا أن الفكر الماركسي أنتج من موقع نقيض للنسق⁽⁷⁾ الغربي السائد. وقد أمكنه ذلك أن يفضح مستور النسق لجهة علاقة الغرب مع العالم غير الغربي. وهذا ما جعله يتميز بقابلية عالية على التبيئة خارج حقله التاريخي، إذا ما أُعيد إنتاجه معرفياً بأشكال خلاقة. لكن من جهة ثانية، بقي هذا الفكر يحمل في عددٍ من مفاهيمه بعضاً من تأثيرات النسق عليه من دون أن تبدل في قواعد منهجيته العامة، أو تغير من طبيعة نظامه المعرفي الخاص...

(*) نشير هنا إلى حيوية الماركسية ومعاصرتها. وهذا ما أكد عليه الأنثروبولوجي الفرنسي ليڤي ستروس Lévi Strauss في قوله: «نادراً ما أعكف على دراسة قضية سوسيولوجية أو أنتروبولوجية دون أن أقوم بإنعاشٍ لفكري عبر مطالعة بضع صفحات من كتابي ماركس لوي بونابرت ونقد الاقتصاد والسياسي».

(7) انظر مفاهيم النّسق والنظام والبنية في: فؤاد خليل: المجتمع، النظام، البنية - في موضوع علم الاجتماع وإشكاليته، الفصل الثالث.

إن الرؤية أعلاه تبلورت في هذا الكتاب في ثلاثة مباحث ومقالة. وقد وجهت المقاربة في كل منها بكيفية مختلفة عن الأخرى.

ففي المبحث الأول؛ «الماركسية بين الراهنية والقول النقدي»، ركّزنا على علاقة الماركسية بالسوسيولوجيا وعرضنا بناءها المفاهيمي من أجل تظهير العمق الإنساني الذي يختزنه نظامها المعرفي، وهو العمق المؤسس لتجدها أو راهنيتها؛ والمتفارق مع جوهر النسق أو النظام المعرفي الغربي. ثم تناولنا بناءها بالنقد، أي إننا عملنا على كشف مدى تأثيرها بالنسق السائد أو بالمناخ الفكري في القرن التاسع عشر. وفي الوقت نفسه أكدنا على الوجه الإنساني الذي تمثله في الحداثة الأوروبية...

وفي المبحث الثاني؛ «هيجل وماركس - مطلق في الأزل وحتمية في الأبد»؛ حدّدنا موقع هيجل في منظومة التفكير الغربي كما تجلّت في مطلع التسعينيات من القرن العشرين، من خلال ما عرف بفكر النهايات، ثم عقدنا مقارنة بين طروحات هيجل وماركس في موضوعي التاريخ والدولة. وقد تبين في ضوءها، أن الفكر الهيجلي يشكّل نموذجاً أصيلاً في المشروع الثقافي الغربي. وفي المقابل، انبنى الفكر الماركسي على نقض النموذج النسقي بكلّيته، وإن بقي متأثراً بأفكار الحتمية والآحادية التطورية...

وفي المبحث الثالث؛ «الفكر الماركسي بين أن يكون عربياً أو معرباً»، تناولنا مفهوم النسق كما تبدى في الغرب والشرق على السواء. وقابلناه مع مفهوم إنتاج الحياة المادية لكي نتفحص الأصل المعرفي للتناقض بينهما. ثم عرضنا إشكالية الفكر النهضوي العربي من خلال تيارات ثلاثة هي: الإصلاح الديني، والليبرالي، والقومي العربي. وفي السياق نفسه حددنا الإشكالية الخاصة للماركسية لجهة علاقتها بفكر النهضة. فوجدنا أن الفكر الماركسي استطاع أن يكون عربياً، أي أصيلاً في بنائه المعرفي في باب القضية الوطنية. لكنه بقي معرباً أي إسقاطياً في باب القضية المجتمعية. وفي نهاية المبحث، خلصنا إلى بعض المنطلقات التي تسهل إعادة إنتاج الفكر الماركسي بما يلائم ظروف بلادنا وأوضاعها...

أما في المقالة، «الماركسية وثنائية الخصوصية والكونية»؛ فقد رأينا أن هذه الثنائية تغطي على الكتابة العربية في موضوع العلاقة مع الغرب الحديث والمعاصر. وهي تنحكم إلى رؤية فلسفية تسود على الضفتين (نحن والغرب)، ولا تنتج معرفة حقة سواء بالخصوصية أم بالكونية. ثم أظهرنا أن مقاربتها تتم على صعيد تاريخي يرى إليها وليدة تجربة مجتمعية محددة. ومن هذا المنطلق، وجدنا أن عملية إنتاج الحياة المادية بوصفها تجربة تاريخية، تعبر عن التجادل بين

طرفي الثنائية. وهو ما يوفر الشروط الموضوعية للملائمة لإعادة إنتاج المعرفة التي تنتقل من الغرب إلينا . . .

وتضمّن الكتاب ملحقين: الأول، اشتمل على مقالين. وقد عالج كلُّ منهما أزمة اليسار الماركسي في لبنان، كمثالين على إعادة إنتاج الفكر الماركسي من داخل تجربتنا المجتمعية. فرّكز الأول، «أزمة اليسار في هاشية موضوعة» على الأصل البنيوي للأزمة المتمثل في ضعف أو انحلال المجال المجتمعي الموحد، الشرط الأول لكل عمل يساري أو وطني ناجع . . .

وتناول الثاني، «ولمّا يبرح اليسار الالتباس والترسيمة» نموذجاً(*) يسارياً في التحليل. فأظهر أن الرؤية التي انتظم في ضوئها تحليل الوضعين اللبناني والعربي، قد اكتنفها الالتباس النظري فيما خص التكوين المجتمعي الطبقي، وغلب عليها الإسقاط الأيديولوجي في وعي جدل العلاقة بين الحديث والتقليدي في مجتمعاتنا . . .

وعرض الملحق الثاني آراء عدد من المفكرين والباحثين حول مفهوم الدولة. واستند في عرضه إلى رؤية نظرية

(*) نموذجاً: نشير هنا إلى الرؤية السياسية والبرنامجية الشاملة للقاء اليساري التشاوري في لبنان والتي نشرت في جريدة السفير على حلقات.

وسياسية متباينة. وقد هدف من وراء ذلك، إلى تقديم صورة وافية عن هذا المفهوم؛ لأن الأخير قورب في المبحث الثاني من زاويتي النظر الهيجلي والماركسي فقط. فكان من الضروري أن يجري التوسع فيه، في ملحق خاص استجابة للحاجة الأكاديمية وتعميماً للفائدة العلمية...

أخيراً، يبقى هذا الكتاب محاولة في التعامل النقدي مع الفكر الماركسي. وهي محاولة تحمل في منطواها هموماً وشواغل وطنية تتصل بالتقدم والوحدة والتحديث التنويري. وهذه المهام أو غيرها، لن تتحقق في بلادنا إذا بقينا على عادتنا في تجنيس المعرفة البشرية باللون أو بالعرق أو بالماهية، أو إذا رأينا إليها بعين منغلقة أو منحازة إلى أحكام مسبقة... وكذلك، فهي لن تتحقق إذا ما اكتفينا كما هو عهدنا بنقل المعرفة أو ترجمتها، ولم نقم بتوطينها من داخل تجربتنا الخاصة حتى تتسم بكونيتها الحقة.

المبحث الأول

الماركسية بين الراهنية والقول النقدي

● وقفة منهجية

لن نقع في انحياز أو في حكم إذا اعتبرنا أن البحث في الماركسية ممتع وشاق في آن. هو ممتع لأنه يتعامل مع فكر ما زال يتصف بالغنى والحيوية على الرغم من أنه أُنتج في القرن التاسع عشر. وهو شاق إذا ما تناولنا بالتفصيل جوانب هذا الفكر كافة، ناهيك إذا ما توسعنا إلى ما قيل فيه أو كتب عنه. لذا ارتأينا أن نقارب الماركسية من خلال عرض إجمالي عنها. ثم أخذتنا المقاربة إلى ضوابط منهجية لا بدّ منها مع عرضٍ من هذا النوع:

– إن مصطلح الماركسية في عرضنا، أو في نصّنا البحثي، يحيل فقط إلى ماركس وإنجلز، وليس إلى أي مفكّر ماركسي آخر، ما عدا لينين الذي اقتبسنا منه نصاً وحيداً في المسألة القومية واعتمدنا كتابه «المادية والمذهب النقدي التجريبي»، مرجعاً في الردّ على الفلسفة الوضعية.

– لقد نظرنا إلى الماركسية بوصفها نظرية سوسيولوجية، لا كما ينظر إليها كثيرون بوصفها فلسفة اجتماعية عامة،

باستثناء قضية واحدة تعاملنا معها من زاوية فلسفية، هي قضية الدين.

- إن مسار العرض انحكم سواء في منطلقه أم في الموضوعات التي تناولها إلى مفهوم مرجعي هو مفهوم إنتاج الحياة المادية، كما انحكم إلى هاجس الراهنية في النظر إلى الماركسية. وهو هاجس شغل النسغ التوحيدي للنص أو الأساس في بناء لحمته الداخلية...

- إن موقفنا من الماركسية لم يتحرك في دائرة أي حكم قيمي أو مسبق عنها. إذ إننا لم نقع في شرك تعظيمها أو تفخيمها بالاستناد إلى تبرير من هنا أو من هناك، كما أننا لم ننزلق إلى مصيدة تبخيسها أو التقليل من شأنها بالارتكاز على تسويغ غرضي أو من غير غرض، بل عملنا على ما نزعم بأعلى قدر من الموضوعية، على أن نضعها في نصابها الفكري والحقيقي، وأن نزن بدقة هذا النصاب في تاريخيته وراهنيته على السواء...

وجاءت هذه الضوابط توطر تفریع العرض إلى عناوين تتسق مع متطلباتها وتنشئ متناً بحثياً في بنية موضوعات متكاملة:

- تحديد العلاقة بين الماركسية والسوسيولوجيا من خلال مواقف وآراء عدد من علماء الاجتماع.

- الإضاءة السريعة على موقع الماركسية ودورها على الساحة الفكرية طيلة قرن ونصف من الزمن.

- الوقوف على الرأسمال المعرفي الذي تمتلكه الماركسية والذي يتمثل في فكرة المساواة بين بني البشر...

- التشديد على أهمية المفهوم المرجعي، أي إنتاج الحياة المادية في البنيان النظري الماركسي.

- إقامة الترابط بين مسائل العرض وموضوعاته، أي ما تضمنه ابتداءً من نمط الإنتاج... وانتهاءً بالدين. ثم التركيز على تظهير ما يتسق منها مع الراهنية من دون الانجرار إلى رغبة إرادوية، أو إلى إسقاط نظري مفتعل...

وبعد أن وقفنا ملياً على هاجس الراهنية وفق قراءة تحليلية نظن أنها واقعية وموضوعية، دخلنا إلى قول نقدي في الماركسية. وقد التزم بالترتيب التسلسلي للمواضيع في متن العرض. ومن ثم خاض فيها بقدر متفاوت من التوسع والتعمق بين موضوع وآخر.

وفي كل الأحوال، يبقى قولنا النقدي ضرباً من الاجتهاد النظري. فإن أخطأنا كان أجرٌ وإن أصبنا كان أجران. لكن الأجر الحق لا يكون نفعاً شخصياً في أساسه، بل في تعميم ثقافة جادة ونقدية، تفضح وتعرّي ثقافة التسليع والانبهار والتسطيح التي تشيع في أوساط واسعة من أجيالنا الطالعة...

I - الماركسية والسوسيولوجيا

اختلف الباحثون والدارسون وهم من مشارب شتى، حول موقع الماركسية من السوسيولوجيا (علم الاجتماع). فمنهم وليس بالقليل، لم يعترف بإسهامها النظري في تأسيس هذا العلم. وقد استند في موقفه إلى أحكام قيمة مسبقة جعلته يصورها كما لو أنها عقيدة⁽¹⁾ دينية جامدة. وفي أحسن الأحوال، رأى أنها تنتمي إلى حقبة المذاهب الكبرى «البالية»⁽²⁾ في الفلسفة الاجتماعية في القرن التاسع عشر.

لكن ثمة مفكرين وعلماء اجتماع ذهبوا إلى مواقف معاكسة للمواقف أعلاه، فعالم الاجتماع البلجيكي هنري جان Henri Janne، «أقر»⁽³⁾ بتفوق ماركس على بقية المذاهب الكبرى في التاسع عشر، لأنه ارتكز على الديالكتيك، أي على المنهج الجدلي لما يمثله من تصوّر واضح لمنهج علم الاجتماع الوظيفي، ولأنه لم يأت بفلسفة اجتماعية، بل وضع أول علم اجتماع شمولي (ماكرو - سوسيولوجيا) جدير بهذا

(1) غي روشيه - مقدمة في علم الاجتماع العام، التنظيم الاجتماعي - تعريب د. مصطفى دندشلي - توزيع مكتبة الفقيه ل.ت - ص 51.

(2) م.ن. ص 52.

(3) م.ن. ص 52.

الاسم. ولذلك رأى أن قليلاً من علم الاجتماع يسيء إلى الماركسية ويحطّ من شأنها في حين أن كثيراً منه يزيدنا قرباً منها... .

وكان جورج غورفيتش Georges Gurvitch، عالم الاجتماع الفرنسي ذو الأصل الروسي أكثر وضوحاً حين قال: «لقد⁽⁴⁾ كان ماركس أهم من جميع مؤسسي علم الاجتماع وأكبرهم. كما كان أقلهم دوغمائية وجموداً، وذلك على الرغم من جميع المواقف الدوغمائية الفلسفية أو السياسية التي تخيلت أن في إمكانها أن تنتسب أو تستند إليه».

إن كارل ماركس في نظره هو قبل كل شيء عالم اجتماع، وإن علم الاجتماع هو الذي يؤلف الوحدة في مؤلفاته وأعماله. «ورأس⁽⁵⁾ المال المؤلّف الذي ينقد الأحكام المسبقة لمفهوم الإنسان الاقتصادي المجرد وتأليه أو تقديس السلعة ورأس المال والقوانين الشمولية التي كان يتحدث عنها الاقتصاديون الكلاسيكيون، هو عمل لا يمكن أن يفهم إلا كعمل علمي، أي كعلم اجتماع اقتصادي يبرز أن الظواهر الاقتصادية والنشاطات الاقتصادية تفقد معناها وخصائصها إن

(4) غي روشيه - م.ن. ص 52.

(5) م.ن. ص 53.

وجدت منزوعة من مجمل المجتمع ومن بنائه ومن الظاهرة الاجتماعية الكلّية ومن الإنسان الكلّي». وأكّد غورفيتش أن ثمة خطأ فادحاً وقع فيه كل من اعتبر أن ماركس أرجع الحياة المجتمعة إلى المستوى الاقتصادي. لأن ما قام به أظهر أن الحياة الاقتصادية ليست إلا جزءاً لا يتجزأ من الحياة المجتمعية: «إذ⁽⁶⁾ إن وراء رأس المال والسلطة والقيمة والأسعار وتوزيع الثروات، يكمن المجتمع والناس الذين يشتركون في ذلك مشاركة فعلية. أما دعوة ماركس إلى الإنسان الكلّي وإلى المجتمع الكلّي وإلى الفعل الكلّي، فإنها لا تكمن في فلسفته الإنسانية وحسب، وإنما أيضاً في شروعه وبحثه عن بُعد جديد كان مغفلاً من قبل الفلاسفة والاقتصاديين، وهو أخذ الواقع المجتمعي والنظر إليه بمجمل مستوياته، ومن ثمّ دراسته عن طريق علم الاجتماع الذي يتناول مجموعات الحياة الاقتصادية في أنماط محددة تاريخياً».

ومن جهته، كان المفكر الفرنسي هنري لوفيفر Henri Lefebver، أكثر حيطة، وتحفظاً من جورج غورفيتش. فقد اعتبر أن ماركس ليس بعالم اجتماع وإنما ثمة سوسيولوجيا⁽⁷⁾

(6) غي روشيه - م.ن. ص 53.

(7) م.ن. ص 54.

في الماركسية. ذلك أن لوفيفر أدرك أن أعمال ماركس تتجاوز الأطر المتخصصة⁽⁸⁾ لمختلف العلوم الاجتماعية الحديثة: علوم سياسية - علم اقتصاد سياسي - علم اجتماع - علم النفس الاجتماعي - أنتروبولوجيا، إلى ما هو أوسع وأشمل. فكارل ماركس عرض للواقع المجتمعي وتصدى له بطريقة شمولية من النواحي التاريخية والاقتصادية والسياسية والمجتمعية. ولذلك يرفض لوفيفر أن ينسب أعمال ماركس إلى واحد من هذه الفروع العلمية، بيد أنه يعترف كما هي حال هنري جان وجورج غورفيتش، بأهمية إسهام ماركس في علم الاجتماع في زمن تأسيسه وفي طوره المعاصر.

II - الماركسية على الساحة الفكرية

على أي حال، تثبت الشهادات المعروضة آنفاً أن الماركسية شكّلت منذ نشأتها جزءاً من الفكر العالمي حيث «شغلت الناس وملأت الدنيا» على امتداد قرن ونصف من الزمن (1840-1990). أو بمعنى آخر، لقد حفزت السجال على الساحة الفكرية وأمدته بزخم قوي سواء تعرضت للنقد أم للتأييد.

وهكذا على سبيل المثال، مثّلت الماركسية موضوعاً للنقد

(8) غي روشيه - م.ن. ص 54.

المباشر، من قبل دوهرنغ⁽⁹⁾ وآخرين. وحضرت بشكل غير مباشر في الفكر السوسيولوجي⁽¹⁰⁾ عند دوركايم وماكس فيبر، وتعرضت للنقد⁽¹¹⁾ الاستمولوجي من الوضعية الجديدة أو المنطقية. وكانت الخصم⁽¹²⁾ السري للبنوية الوظيفية، والأساس الفكري لمدرسة⁽¹³⁾ فرانكفورت النقدية. كما

(9) جرى هذا النقد في نهايات التاسع عشر وقد ردّ عليه فردريك إنجلز. انظر الرد في: فردريك إنجلز: ضد دوهرنج - دار التقدم موسكو سنة 1984.

(10) يشكّل الفكر السوسيولوجي عند دوركايم وفيبر رداً غير مباشر على الفكر الماركسي وبخاصة في عدد من الموضوعات منها: دور العامل الاقتصادي في التحليل السوسيولوجي - مدى أهمية الصراع الطبقي - طبيعة الدين ودوره في المجتمع... إلخ.

(11) انظر هذا النقد والرد عليه في: لينين - المادية والمذهب النقدي التجريبي - دار التقدم موسكو سنة 1981.

(12) تعود هذه الخصومة إلى التناقض القائم بين الرؤية الماركسية للمجتمع، ورؤية البنوية الوظيفية له. فالأولى تركّز على الصراع في بنائه، والثانية تشدد على التوازن والانسجام فيه...

(13) شكّلت الماركسية الأساس الفكري لهذه المدرسة لكنها في الوقت نفسه قامت بنقد العديد من مقولات ومفاهيم الفكر الماركسي، انظر في:

- Sous la direction de Jean-Pierre Durand, Robert Weil: Sociologie contemporaine, Ed. vigot, 1989, pp. 220-226.

وكذلك انظر في: علاء طاهر - مدرسة فرانكفورت - من هوركهايمر إلى هابرماس [س] - منشورات مركز الإنماء القومي - لا.ت.

شكّلت المُحاور⁽¹⁴⁾ التاريخي الأبرز للبنىوية وإن أُغفل اسمها في مجرى الحوار، والموضوع المستتر الذي تنقده سوسيولوجيا الفرد⁽¹⁵⁾ المنطلقة من مقولة أن لا شيء اسمه المجتمع . . .

وإذا كانت الماركسية قد تراجعت في حضورها العالمي بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وموجة فكر النهايات⁽¹⁶⁾، إلا أنها لم تلبث أن عادت⁽¹⁷⁾ إلى الساحة الفكرية بعد أقل من

(14) من المعروف أن البنىوية أضعفت دور التاريخ في تحليلاتها الاجتماعية والثقافية ولقد كانت من خلال ذلك تحاور الماركسية التي تقوم روحها التحليلية على التاريخ . . .

انظر على سبيل المثال في: جون ستروك، البنىوية وما بعدها - من ليفي شتراوس إلى دريدا - ترجمة د. محمد عصفور. عالم المعرفة عدد 206 - 1996.

- إديث كريزويل، عصر البنىوية - ترجمة جابر عصفور - دار سعاد الصباح 1993.

(15) Philippe Corcuff; Nouvelles Sociologies Nathan - 1995 pp. 14-16.

(16) بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، شاع فكر النهايات على الساحة الفكرية العالمية بعناوين شتى منها: نهاية التاريخ - نهاية الأيديولوجيا - نهاية اليوتوبيا . . . إلخ.

(17) انظر على سبيل المثال هذه العودة في:

Michel Vakaloulis et Jean - Marie Vincent - Marx après les marxismes 2 tomes, L'Harmattan 1997.

عقد على شيوع تلك الموجة، وفرضت تأثيراتها المنهجية والنظرية وإن بصورة غير مباشرة، على السوسيولوجيا المعاصرة سواء تلك التي تُعرف باسم البنائية⁽¹⁸⁾ البنيوية (بيار بورديو)، أو تلك التي تحمل عنوان: من البنية⁽¹⁹⁾ إلى الفعل المجتمعي (أنطوني غيدنز - نورير الياس).

وها هي اليوم ترسخ عودتها أكثر فأكثر في ظلّ الأزمة المالية والاقتصادية التي تعصف بالعالم، ويصبح كتاب رأس المال ضالة فكرية عالمية يقرأ فيه علماء في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ما قاله ماركس في قوانين التشكيلة المجتمعية الرأسمالية وفي أزماتها الدورية المحتومة.

III - المفهوم المادي، رأسمال معرفي

هذا المدخل التاريخي يؤكد أن الماركسية تتوافر على رأسمال معرفي، ينطوي في جوانب منه على قواعد منهجية في التفكير العلمي التي تستطيع أن تواكب التحولات المجتمعية بين مرحلة تاريخية وأخرى، وأن تقدّم تفسيرها الخلاق لها.

(18) فؤاد خليل - المجتمع، النظام، البنية - في موضوع علم الاجتماع وإشكاليته، دار الفارابي 2008، ص 99-115.

(19) فؤاد خليل، م.ن.

أما رأسمال الماركسية، فهو يجد أصله النظري في فكرة المساواة التي تحكم نظامها المعرفي، وفي كونها حازت ولا تزال المرتبة الأولى في علم اجتماع الرأسمالية دون منازع.

والماركسية بوصفها كذلك، اتّسمت بامتياز معرفي لم ترقَ إليه أغلبية النظريات السوسيولوجية الأخرى سواء بمفاهيمها أي بأدوات تحليلها، أو بسبيلها المنهجي الديالكتيكي ذي الطابع الشمولي..

لقد أخذت الماركسية بمفهوم إنتاج⁽²⁰⁾ الحياة المادية، أو إنتاج الخيرات والحاجات المادية، منطلقاً لها في تحليل المجتمع البشري ومسار تطوره الإجمالي. ومفهوم الإنتاج المادي كما هو معلوم، يمثل أصلاً مشتركاً بين بني البشر، وهو يشترط استمرارية الوجود المجتمعي نفسه، أي إنه مشترك لا يضاهيه أي مشترك بشري آخر. فالمجتمع البشري قد يستمر من دون سلطة أو دولة أو من غير فن أو دين أو أساطير، لكنه لا يستمر البتة من دون إنتاج حاجاته من الغذاء والملبس والسكن... إلخ. أما حين يختلف الإنتاج بين المجتمعات، فإن هذا الاختلاف لا يكون نابعاً من طبيعة

(20) كارل ماركس، «نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية»

ترجمة لجنة بإشراف د. صادق جلال العظم - دار ابن خلدون 1974

- ص 7.

جوهرانية ثابتة تخصّ مجتمعاً ما وتجعله متفوقاً على سواه، بل ينبع من شروط الإنتاج أو ظروفه بالذات. وهي شروط تنحكم في تكوينها إلى طبيعة العلاقات المجتمعية في مجرى عملية الإنتاج المادي، وإلى درجة تطور القوى المنتجة، ومستوى الوعي المجتمعي لدى الناس ونظرتهم إلى الإنسان والمجتمع والطبيعة. أو بمعنى آخر، إنها شروط واقعية وموضوعية، لا يحيل طورها إلى ذات⁽²¹⁾ جمعية عارفة تتمتع بخصائص عقلية متفوقة أو بسمات عرقية نوعية تخص أقواماً دون أخرى، بل يحيل إلى ظروف الواقع عينه. وهي ما تتحدد بأوضاع التاريخ والاجتماع وبأحوال المناخ والجغرافيا وأشكال التواصل بين الدول والمجتمعات.

والحال، فالماركسية تعبّر عن ذات جمعية منتجة، ترى إلى الاختلاف بين الجماعات البشرية على قاعدة ظروف عيشها أو ملموسها المجتمعي، لا على قاعدة التمييز بينها من خلال الطبائع العقلية الثابتة أو الأعراق والأجناس أو

(21) تمثلت هذه الذات العارفة عند العديد من أعلام الثقافة الغربية أمثال:

بلاك ماكدونالد - هيغل - أرنست رينان - أوسفلد شبنغلر... إلخ..

انظر في: إدوارد سعيد: الاستشراق - ترجمة كمال أبو ديب - مؤسسة الأبحاث العربية - ط 4 - 1995.

وكذلك انظر في: د. عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة - المؤسسة العربية 1984.

الأنويات الحضارية والثقافية. وحينما تعبّر الماركسية عن ذلك، تكون في ضوء أدواتها التحليلية، مفهوم الإنتاج المادي، قد ساوت في نظرتها بين بني البشر. ومع تلك المساواة يكمن الجذر الإنساني في البنيان النظري الماركسي...

IV - عرض إجمالي

1 - نمط الإنتاج

ولطالما كان بنيان الماركسية النظري يتصف بالسعة والشمول. فقد تعمّقت⁽²²⁾ في مفهوم الإنتاج المادي، حيث حدّدت نمطه أو أسلوبه بعنصرين رئيسين هما: علاقات الإنتاج، وهي مجمل العلاقات المجتمعية التي تنشأ بين الناس في مجرى عملياتهم الإنتاجية، أي إن العلاقات هنا لا يمكن أن تقتصر على الجانب الاقتصادي. ذلك أن التفاعل

(22) حول التعمق في هذا المفهوم بشكل تفصيلي انظر في:
- كارل ماركس، فردريك إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية - ترجمة د. فؤاد أيوب - دار دمشق. لا. ت.
- كارل ماركس: أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية. م. ن.
- كيللة وكوفالسون: المادية التاريخية، دراسة في نظرية المجتمع الماركسية - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم. لا. ت.

داخل العملية الإنتاجية يشتمل فضلاً عن الاقتصادي، على الثقافي والفكري والسياسي والديني... إلخ، الأمر الذي يعني أن التفاعل بأشكاله المختلفة لا يكون إلا مجتمعياً أي كلياً⁽²³⁾ قبل أي شيء آخر... والقوى المنتجة وهي تتمثل بوسائل الإنتاج وأدواته وبالمنتجين ومستوى معارفهم وبأشكال تنظيم عملهم. ولا يمكن لهذه العناصر أن تنتظم فيما بينها إلا على قواعد مجتمعية محددة. فأي تطوّر يصيب وسائل الإنتاج بواسطة التطور العلمي والتقني، لا بدّ له من أن ينعكس أو يتصل بتطور المعارف لدى المنتجين بوصفهم مجموع علاقاتهم المجتمعية لا بوصفهم أناساً مجردين أمام الوسائل والآلات، من انتماءاتهم وثقافتهم وتصوراتهم وأفكارهم...

وعلى هذا الأساس تندمج علاقات الإنتاج بالقوى المنتجة في مركّب مجتمعي واحد هو أسلوب أو نمط الإنتاج، أي في وحدة مجتمعية تسبغ على المجتمع الكلي طبيعته الخاصة. ولذلك يغدو كل اختزال للإنتاج المجتمعي إلى إنتاج اقتصادي صرف، خروجاً عن الأساس النظري الذي تقوم عليه الماركسية.

(23) هربرت ماركوز: العقل والثورة - ترجمة فؤاد زكريا - المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1979 - ص 203.

ونظراً لارتباطها العضوي بالمركب الإنتاجي، تؤلف علاقات الإنتاج البنية الاقتصادية التحتية للمجتمع أو أساسه المادي الذي ينهض عليه بناء فوقه يتكوّن من الفكر والفلسفة والقانون والسياسة والفن والدين والأخلاق. وهذا التكوين البنيوي جعل كثيرين من أهل⁽²⁴⁾ الفكر والثقافة يصوّرون المجتمع شبيهاً بعمارة من طبقتين: سفلى وعليا، ويرؤن أن طبقة التحتية تحدد مكونات أو عناصر الطبقة العليا وأشكال انتظامها، كأنما العلاقة بين الاثنتين علاقة ميكانيكية تذهب باتجاه واحد حيث تكون الأولى في موقع الفعل المحدّد والثانية في الموقع السلبي المنفعل أو التابع لتأثيرات فعل التحديد أو أحكامه.

لكن التكوين البنيوي المادي لا يتحدّد وفق الترسيمة الميكانيكية التبسيطية، بل بوصفه وجوداً مجتمعياً كلياً، يقوم نظام علاقاته على قواعد دياكتيكية وتاريخية. ففي المسار الديالكتيكي يتناوب البناءان التحتي والفوقي على التأثير المتبادل فيما بينهما. إذ في ظرف تاريخي ما، يملك البناء

(24) نشير هنا إلى كتابات بعض المفكرين العرب وإلى التراث الرسمي لأغلبية الأحزاب الشيوعية العربية.

التحتي أن يحدّد أو أن يتحكم بطبيعة البناء الفوقي . وفي ظرف تاريخي مغاير يؤثر البناء الفوقي في البناء التحتي وقد يحدّد⁽²⁵⁾، في أحيان كثيرة، مجرى تطوره .

3 - الوجود والوعي

وكما هي حال العلاقة بين البنائين، تقوم العلاقة بين

(25) يقول إنجلز في رسالة إلى جوزيف بلوخ حول العلاقة الجدلية بين البناء التحتي والبناء الفوقي: «وفقاً للمفهوم المادي للتاريخ - العامل المحدد في التاريخ هو في التحليل الأخير، إنتاج وتكرار إنتاج الحياة المادية. لم نؤكد أبداً لا أنا ولا ماركس أكثر من ذلك. أما إذا شوّه أحدهم فيما بعد هذا الافتراض لكي يجعله يقول: «إن العامل الاقتصادي هو المحدّد الوحيد، فإنه يحوّله إلى جملة فارغة مجردة غير معقولة. إن الوضع الاقتصادي هو القاعدة أو الأساس، لكن مختلف عناصر البناء الفوقي - الأشكال السياسية لصراع الطبقات ونتائجه - البنيان السياسي الذي ترسمه معركة ربحتها الطبقة الظافرة - الأشكال الحقوقية، بل حتى انعكاسات كل هذه الصراعات الفعلية في أدمغة المشاركين فيها - نظريات سياسية، حقوقية، فلسفية، مفاهيم دينية وتطورها اللاحق إلى منظومات معتقدية، تمارس كذلك مفعولها على مجرى الصراعات التاريخية وتحدد في كثير من الحالات على نحو راجح شكلها. ثمة فعل وردّ فعل لكل هذه العوامل، وفي قلب هذه العوامل تشق الحركة الاقتصادية طريقاً في آخر الأمر بوصفها ضرورة عبر حشد لا ينتهي من المصادفات»...

انظر في: كارل ماركس، فردريك إنجلز - حول الدين، ترجمة زهير حكيم، دار الطليعة بيروت 1974 - ص 203.

الوجود المجتمعي⁽²⁶⁾ والوعي المجتمعي على القواعد الديالكتيكية نفسها. فالوجود المجتمعي يحدد الوعي المجتمعي ويشترط مستوى تطوره، لكن من دون أن يلغي استقلاله النسبي. وفي المقابل، يملك الوعي المجتمعي من خلال درجة استقلاله النسبي أن يتحكم بالوجود المجتمعي وأن يؤثر في عناصره التكوينية بأشكال ومظاهر مختلفة.

وعليه، فالماركسية تكون قد ساهمت على نحو مبكر في تأسيس علم اجتماع⁽²⁷⁾ المعرفة والثقافة، ولا تزال تشكل إحدى مرجعياته النظرية والمنهجية المعاصرة...

4 - كونية وخصوصية

وفي السياق نفسه يعكس إنتاج الحياة المادية تجربة بشرية محددة. وهي من حيث كونها كذلك، تقدم وجهين⁽²⁸⁾

(26) انظر جدل العلاقة بين الوجود المجتمعي والوعي المجتمعي في: كارل ماركس، فردريك إنجلز: الأيديولوجيا الألمانية - م.ن.

(27) يدرس هذا العلم المعرفة وأنواعها وأشكالها بالارتباط مع الأطر أو البنى المجتمعية القائمة في فترة تاريخية محددة...

انظر في: جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة ترجمة د. خليل أحمد خليل - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1981.

(28) انظر معالجة هذه الخصوصية في:

عبد الله إبراهيم: علم الاجتماع (السوسيولوجيا) - المركز الثقافي العربي، ط 2 - 2006 - ص ص 273-281.

للمعرفة: وجهٌ يتجاوز الشروط الملموسة للتجربة. وهو ما يعبر عنه بالعام أو الكوني. وآخر يرتبط بشروط التجربة الملموسة. وهو ما يعبر عنه بالمحلي أو الخاص. ويتجسد الوجه الأول بمفهوم نمط الإنتاج. والثاني بمفهوم شروط إنتاج نمط الإنتاج. ووجهها المعرفة هنا، يؤلفان وحدة جدلية وواقعية. فالتمييز بينهما يحيل إلى أن الخاص لا ينوجد إلا بالعام، وأن العام لا ينوجد إلا بالخاص. وعدم التمييز بينهما يحيل إلى وحدتهما الناتجة من أحادية بنيوية معطاة تاريخياً. أو بمعنى آخر، إن كونية نمط الإنتاج لا تبني إلا من داخل تجربة مجتمعية وتاريخية مخصصة، وإن محلية أو خصوصية شروط الإنتاج، لا تتحقق إلا من داخل كونية التجربة نفسها...

وعلى هذا تملك أدوات المعرفة في الماركسية قابلية استثنائية على التبيئة خارج حقلها التاريخي المخصوص إذا ما أحسن إعادة إنتاجها معرفياً من داخل حقل تاريخي مغاير. ذلك أن كل تجربة بشرية أياً يكن مجالها البيئي أو الجغرافي أو مستوى تطورها، تقدم في مجرى إنتاج حياتها المادية نمطها الإنتاجي، وشروط إنتاج هذا النمط، أي إنها تقدم كونيتها وخصوصيتها في آن...

5 - في المجتمع البرجوازي/الحقل التاريخي المخصوص

ومن باب العلاقة بين الكونية والخصوصية درست

الماركسية المجتمع الأوروبي، حقلها التاريخي المخصوص. فوجدت أن هذا المجتمع هو رأسمالي موصوف، من حيث طبيعته وتركيبه الطبقي وقوانين⁽²⁹⁾ اشتغاله، أي إنه مجتمع يسود فيه نمط الإنتاج الرأسمالي وشروط إعادة إنتاجه. وقد حددته على هذا النحو، لأن علاقاته الإنتاجية تقوم بين رأسماليين وعمال أجراء، وقواه المنتجة تمارس إنتاجها من خلال تنظيم للعمل يوفر شروط التراكم في رأس المال. ثم رأت أن علاقات الإنتاج تجد تعبيرها الحقوقي أو القانوني في علاقات الملكية، ما يجعل المجتمع ينقسم إلى طبقتين رئيسيتين: البرجوازية والبروليتاريا. فالأولى طبقة مستغلة تملك وسائل الإنتاج وأدواته وتستحوذ على فائض القيمة وتقوم بإعادة توسيع الإنتاج باستمرار. والثانية طبقة مستغلة وتؤلف مجموع العمال الذين يبيعون قوة عملهم لقاء أجر يكفل لهم استمرار بيع قوتهم الإنتاجية. وإلى جانب هاتين الطبقتين، تنشأ الطبقات الوسطى والصغيرة، وهي تتشكل من المهندسين والمدراء والفنيين والتجار الصغار وأصحاب الحرف والكسبة، والإنتاج البضاعي الصغير...

ومما رآته أيضاً، أن المجتمع الرأسمالي ينطوي على

(29) ماركس، إنجلز - مختارات ج أول - دار التقدم - موسكو
لا.ت.

أزمة بنيوية عميقة تتمثل في التناقض بين علاقات الإنتاج التي تنزع نحو الثبات والديمومة، وبين القوى المنتجة التي تنزع نحو التغيير، أو بين الطابع الخاص أو الفردي للأولى، والطابع المجتمعي للثانية، وهو ما يجسده الصراع الطبقي بين البرجوازية والبروليتاريا بأشكال وصور شتى.

ومن المعروف ماركسياً، أن هذا الصراع يتصف بطابع تناحري غالب. وفي مجراه تتأرجح البرجوازيات الوسطى والصغيرة نزولاً وصعوداً بين طبقتيه الرئيسيتين. وهو لا يجد حلاً له إلا بالتغيير الثوري أي بثورة⁽³⁰⁾ مجتمعية تقودها البروليتاريا وتطيح بالنظام الرأسمالي وتفرض سلطتها أو ديكتاتوريتها الطبقية، ثم تعمل على إقامة نظام اشتراكي - انتقالي يقيم التطابق المجتمعي بين عنصري نمط الإنتاج، بمعنى أنه يحوّل ملكية وسائل الإنتاج الخاصة إلى ملكية عامة من أجل أن يلغي الأساس المادي للاستغلال ويحقق العدالة في توزيع الثروة المجتمعية على المنتجين وفق قاعدة: من كل حسب قدرته ولكل حسب إنتاجه، وينفتح بالتالي على نظام شيوعي يأخذ بمعادلة «مثالية» هي: من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته...

هنا تصوّرت الماركسية أن البروليتاريا سوف تلغي نفسها كطبقة، وأن الطبقات الأخرى سوف تزول بدورها في

(30) ماركس، إنجلز - مختارات. م.ن.

المجتمع الشيوعي بسبب زوال الملكية الخاصة واختفاء نظام الاستغلال الطبقي. ومع زوال الطبقات يزول بالطبع الصراع الطبقي ويغدو الصراع قائماً بين الإنسان والطبيعة على قاعدة توسيع معرفته العلمية بها وتحسين شروط السيطرة عليها، كما سوف تضحل الدولة ليحل محلّها إدارة ذاتية يبنها المجتمع اللاطبقي لتسيير شؤونه بنفسه. وبانتفاء الاستغلال، يزول أيضاً اغتراب الإنسان⁽³¹⁾ ويصبح حراً وسيّد نفسه ومصيره. وجراء ذلك كله، ينتقل المجتمع البشري من عالم الضرورة إلى ملكوت الحرية...

6- دياكتيك التناقض

إلى جانب دراستها للمجتمع البرجوازي، تناولت الماركسية التشكيلات المجتمعية السابقة على الرأسمالية. فقامت بتصنيفها على صورة تعاقية متصاعدة. وقد ابتدأت عملها⁽³²⁾ التيبولوجي بالجماعة القبلية أو المجتمع الشيوعي

(31) ماركس، إنجلز - مختارات. م.ن.

(32) حول هذه النقطة انظر في:

- كارل ماركس، فردريك إنجلز - الأيديولوجيا الألمانية. م.ن.

- كارل ماركس - أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية. م.ن.

- كارل ماركس، فردريك إنجلز - البيان الشيوعي - دار التقدم -

موسكو 1968.

البدائي. ثم وجدت أن هذا المجتمع ينبثق منه التشكيلان الآسيوي والسلافي. ومن ثمَّ يعقبهما المجتمعان العبودي والجرماني، فالمجتمع الإقطاعي وأخيراً البرجوازي الذي يشكّل ذروة التقدم في التشكيلات المجتمعية الطبقية.

وتطرح هذه التيبولوجيا طبيعة العوامل التي حكمت عملية التغيير، أو عملية الانتقال من نظام اجتماعي اقتصادي إلى نظام أكثر تقدماً. ولقد حددتها الماركسية بعوامل داخلية تقف وراء تلك العملية، وتعبر عن نفسها بالتناقض الداخلي الذي يمثل المبدأ الحاسم في تحليل آليات اشتغال النظام ويتجسّد في دياكتيك⁽³³⁾ التناقض بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة. وهذا الديالكتيك هو ما يحدد مجرى التاريخ بوصفه حركة من الصراع⁽³⁴⁾ الطبقي الذي ينتهي بعدما يتخلّص من قيود الاستغلال والضرورة، أي حالما تجري الإطاحة بالتشكيلة المجتمعية الرأسمالية. ثم يتحول التاريخ في ظل المجتمع الشيوعي اللاتبقي إلى حركة من التقدم المضطرد في حرية الفرد والجماعة على السواء.

(33) ماركس، إنجلز: مختارات - الجزء الثاني - دار التقدم - موسكو.

لا.ت. ص ص 7-9.

(34) كارل ماركس، فردريك إنجلز: البيان الشيوعي. م.ن.

ومن المسار التاريخي الطبقي وديالكتيكه⁽³⁵⁾ المادي، بحثت الماركسية في الدولة إن كان من حيث نشأتها وطبيعتها أو من حيث وظيفتها ومآلها التطوري. ومما رآته في هذا الصدد، أن الدولة تنشأ من صميم التناقضات الطبقية في المجتمع، وبخاصة عندما تصل تلك التناقضات إلى حد لا يمكن التوفيق بينها. ولذلك، فهي «ليست قوة»⁽³⁶⁾ تفرض على المجتمع من خارجه، أو واقع الفكرة الأخلاقية كما يرى هيغل، بل هي إفصاح عن واقع أن المجتمع قد انقسم إلى تناقضات مستعصية يعجز عن الخلاص منها، ولكي لا تقوم هذه التناقضات أو الطبقات ذات المصالح المتنافرة بالتهام بعضها بعضاً تنشأ الحاجة المجتمعية الضرورية لوجود قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع وتلطف الصراع وتبقيه داخل حدود النظام. وهذه القوة المنبثقة من المجتمع والتي تضع نفسها فوقه، وتنفصل عنه أكثر فأكثر، هي الدولة».

وبما أن الدولة كسلطة عامة، تنشأ من التناقضات الطبقية

(35) رأى ماركس «إن الديالكتيك الهيجلي يمشي على رأسه ويكفي أن يُعاد وضعه على قدميه كي نسترد له وجهه المعقول جداً».

انظر في: كارل ماركس - رأس المال ج أول - ترجمة أنطون حمصي - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1971 - ص ص 37-38.

(36) ماركس، إنجلز - مختارات ج 3 - ص 307.

ومن الحاجة إلى لجمها، فإنها والحال هذه تكون دولة الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً. والتاريخ التعاقبي للتشكيلات المجتمعية الطبقة يشهد على تلك الحقيقة بتجاربه الملموسة الواضحة. فالدولة القديمة كانت قبل كل شيء دولة مالكي العبيد لقمع العبيد. والدولة الإقطاعية تمثلت في النبلاء والإقطاعيين لقمع الفلاحين والأقنان. والدولة البرجوازية الحديثة هي أداة لاستغلال العمل المأجور من الرأسمال... وعليه، فالدولة⁽³⁷⁾ هي أداة السيطرة الطبقة بيد الطبقة المسيطرة...

تفيد هذه المقاربة المادية أن الدولة لم تنوجد منذ الأزل، بل ارتبطت نشأتها بانقسام المجتمع إلى طبقات وتحددت طبيعتها الطبقة بوظيفة رئيسة هي القمع والسيطرة على الطبقات المستغلة. أما مآلها التطوري، فقد كان طبيعياً أن تُدخله الماركسية في طريق الاضمحلال⁽³⁸⁾ حين تزول الطبقات والسيطرة السياسية الطبقة، أو بمعنى آخر حين يحقق التاريخ غايته في اللادولة...

(37) إنجلز - أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو. لا.ت. ص 239.

(38) حول موقف ماركس من المآل التطوري للدولة، انظر في ماركس: بؤس الفلسفة - ترجمة أندريه يازجي - دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة 1967 - ص 127.

ومثلما وجدت الماركسية أن الطبقة المسيطرة تفرض سيطرتها الاقتصادية والسياسية، فقد وجدت أيضاً تفرض سيطرتها الأيديولوجية. فالأيديولوجيا الطبقة المسيطرة إنما هي منظومة من الأفكار والتصورات والقيم... التي تعكس مصالح الطبقة المسيطرة وتكتنفها بصور متنوعة. والمنظومة هنا، تعمل على تسويغ تلك المصالح والدفاع عنها، وحماية السيطرة الطبقة وشرعنتها. ولذلك، فهي لا تجد حرجاً في أن تحجب حقائقها الموضوعية أو تخفيها أو تزيّفها تحت غلالة فكرة أو تصور أو قيمة؛ كأن ترى على سبيل المثال، أن النظام الطبقي هو نظام طبيعي وأن الاستغلال هو من طبيعة الأشياء، وأن عقل البرجوازية هو عقل كوني، أو أن الغنى يعود إلى نجاح الفرد، والفقر إلى تقاعسه أو كسله..

هنا تكون الأيديولوجيا قد أتقنت وظيفتها في حجب الحقائق وطمسها. فالنظام الطبقي يغدو في تصورها طبيعياً لا يقع عليه فعل التغيير، بينما هو في حقيقته نظام تاريخي. والاستغلال يرتبط عندها بطبيعة الأشياء التي قد تكون «أبدية»!، في حين أنه يتصل عضوياً بواقع المجتمع الطبقي. وعقل البرجوازية بالنسبة إليها، يصير كونياً ذا طابع ماهوي أو جوهراني ويُراد له أن يعم العالم وينمذج الآخر المختلف على صورته، بينما هو في الواقع فكر طبقي يخفي كونه

الاستغلال والسيطرة، ويحوّل العقلانية إلى جملة قواعد ومبادئ تنظم آليات اشتغالهما وتحفظ شروط استمرارهما... والغنى والفقر يصبحان في نظرها منتجين من أحوال النفس البشرية، في حين أنهما من صناعة مجتمعية بالدرجة الأولى. ومن هذا المنطلق رأت الماركسية، أن الأيديولوجيا هي وعي زائف⁽³⁹⁾ أو وعي غير صادق لا يطابق حقيقة الواقع. وهي عندما تكون كذلك، تعلق التاريخ، أي تزيف مجراه الواقعي وتأسره في نطاق أحكام قيمه، ذاتية وفئوية... لكن الزيف لا يطبع جميع الأيديولوجيات. فهناك الماركسية أيديولوجيا طبقة البروليتاريا. وهي أيديولوجيا علمية تملك أن تحوّل هذه الطبقة إلى قوة مادية تناضل من أجل تحقيق أهدافها، وأن تجعل مصالحها تعبر عن مصالح المجتمع كله في التقدم والحرية. ومع تعبير كهذا، تتحدّد الأيديولوجيا الماركسية كوعي علمي يفضح أشكال الوعي الطبقي الزائفة والوهمية، أي إنها تتحدّد كوعي صادق يطابق الحقائق الموضوعية للواقع المجتمعي. وهو ما يمنح البروليتاريا امتيازاً معرفياً تميز به عن سائر الطبقات الأخرى.

(39) كارل ماركس، فردريك إنجلز - الأيديولوجيا الألمانية، م.س.

غير أن امتياز الماركسية الأصل يكمن في مفهوم الطبقة بالذات، أدواتها التحليلية الرئيسة التي تشغل كما اتضح بنيانها النظري بكامله. ونظراً لسعة ما يشغله هذا المفهوم، فقد رئي في الفكر الماركسي من منظور سوسيولوجي⁽⁴⁰⁾ إجرائي، أكثر

(40) لم يول ريمون آرون اهتماماً كبيراً بمفهوم الطبقة في الماركسية كمفهوم إجرائي. فاستنتج متسرعاً أن مثل هذا المفهوم الذي يلعب دوراً حاسماً في الماركسية لم يلقَ معالجة منظمة على الصعيدين النظري والأبستمولوجي في أي من مؤلفات كارل ماركس، لكن آرون يعرف أن ماركس لم يكتشف المفهوم حتى يقوم بتأصيله معرفياً، بل تعامل معه كمفهوم «أصيل» لأن اهتمامه كان منصّباً على استخدامه الإجرائي في مقارنة أوضاع تاريخية ومجتمعية ملموسة.

وفي هذا الصدد يقول كارل ماركس: «فيما يخصني، ليس لي الفضل في اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع المعاصر، ولا الفضل في اكتشاف نضالاتها ضد بعضها بعضاً. قديماً قلبي كان بعض المؤرخين البرجوازيين قد بسطوا التطور التاريخي لهذه النضالات الطبقيّة، وبسط بعض الاقتصاديين البرجوازيين التناقض الاقتصادي القائم بين الطبقات. إن الجديد الذي فعلت هو أنني بيّنت أن وجود الطبقات لا يرتبط إلا ببعض المراحل التاريخية من تطور الإنتاج، وأن نضال الطبقات يؤدي إلى ديكتاتورية البروليتاريا، وأن هذه الديكتاتورية ليست هي نفسها سوى مرحلة انتقالية نحو إلغاء جميع الطبقات ونحو مجتمع دون طبقات...»

انظر في: ريمون آرون: صراع الطبقات - ترجمة عبد الحميد الكاتب - منشورات عويدات - ط. أولى - 1965 - ص 26 وص 40.

مما رئي من منظور ابستمولوجي أو معرفي. ولذلك جرى استخدامه في أحوال وظروف مختلفة ومتباعدة، أو في نطاق التحليل الملموس للواقع الملموس؛ ما جعله يحمل أبعاداً ودلالات متعددة ومتسقة مع تبدل الأحوال الملموسة وتغيُّرها...

ففي حالة يدل المفهوم على رؤية إلى التاريخ، وفي ثانية يدل على منشأ تكوين الطبقة، وفي ثالثة على الوعي الطبقي أو الطبقة بذاتها على حدّ التعبير الهيجلي؛ والطبقة لذاتها أي حين تعي الطبقة وحدتها المصلحية أو ذاتها الجمعية بوجه طبقات مناهضة لها.

وعلى صعيد الملموس نفسه يورد كارل ماركس في البيان الشيوعي: «إن⁽⁴¹⁾ تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضالات (الصراعات) الطبقيّة. فالأحرار والعبيد والنبلاء والعوام، والإقطاعيون والأقنان والحرفي المعلم والصانع؛ أي باختصار المضطهدون والمضطهدون، كانوا في تعارض مستمر فيما بينهم، وخاضوا نضالاً لا هوادة فيه، نضالاً تارة مستتراً وطوراً علنياً. وقد كان ينتهي في كل مرة بتغيير ثوروي لكل المجتمع، أو بانهيار إحدى الطبقات

(41) ماركس، إنجلز: البيان الشيوعي - دار التقدم - موسكو 1968 - ص 36-37.

المتصارعة. وهكذا، نجد المجتمع في العهود التاريخية السابقة منظماً في كل مكان تقريباً ضمن طبقات متميزة ووافق مراتب ودرجات مجتمعية متفاوتة. ففي روما القديمة نجد النبلاء والفرسان والعوام والعبيد. وفي القرون الوسطى الأسياد الإقطاعيين والأتباع والمعلمين الحرفيين والصناع والأقنان؛ ونجد داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة»...

يستخدم هذا النص مفهوم الطبقة كأداة لمقاربة تاريخ المجتمعات السابقة على المجتمع الرأسمالي. وقد حدّده ماركس بالصراع بين الطبقات. وهو صراع يقوم على ثنائية التناقض بين المضطهدين والمضطهّدين؛ ويتخذ أشكالاً مستترة وعلنية ويؤدي إلى التغيير، أو الانتقال بالمجتمع من طور تاريخي إلى طور آخر...

● هنا يظهر أن دلالة مفهوم الطبقة يحمل معنى الرؤية إلى التاريخ الاجتماعي، وإلى مسار تطوره...

● وفي موضع لاحق، يشير المفهوم إلى جماعة مجتمعية متميّزة عن سواها ومتشكّلة من مراتب ودرجات مختلفة. أو بمعنى آخر، إنه يدل على معنى جماعة مجتمعية منظمة مراتبياً في نطاق مجتمع منقسم إلى طبقات وجماعات مترتبة فيما بينها، وداخل الطبقة والجماعة في آن... وفي نصٍ ثانٍ يتناول فيه التكوين الطبقي في المجتمع

الرأسمالي يقول كارل ماركس: «إن⁽⁴²⁾ مُلّاك قوة العمل فحسب، ومُلاك رأس المال ومُلاك الأرض الذين تشكل الأجور والأرباح وإجارة الأرض (الريع العقاري) مصادر دخلهم بالترتيب؛ أي إن العمال المأجورين والرأسماليين ومُلاك الأرض (المالكيين العقاريين)؛ يشكلون الطبقات الثلاث الكبرى في المجتمع الحديث القائم على نمط الإنتاج الرأسمالي».

يفيد هذا النص كما هو واضح، أن المجتمع الرأسمالي يتكوّن من ثلاث طبقات كبرى. وهو يعرف الطبقة عن طريق مصدر دخلها، أي إن منشأ الطبقات وتكوينها يتم في إطار توزيع الدخل وتقسيمه. فالأجر هو مصدر تكوين البروليتاريا أو طبقة العمال المأجورين الذين لا يملكون سوى قوة عملهم. والربح يؤلف منشأ طبقة الرأسماليين الذين يملكون وسائل الإنتاج. والريع العقاري ينشئ طبقة الملاكين العقاريين الذين يملكون الأراضي...

وإلى جانب دور الدخل، يتضمن النص أيضاً مقارنة مفهوم الطبقة عن طريق موقعها في عملية⁽⁴³⁾ الإنتاج

(42) كارل ماركس: رأس المال - المجلد الثالث - بداية الفصل الثاني والخمسين الذي لم يكمله ماركس بسبب وفاته والذي كان بعنوان الطبقات...

(43) على أساس هذه المقارنة عرف لينين الطبقة على الشكل التالي: «الطبقات هي مجموعات بشرية كبيرة تتميز بوضعها في نظام تاريخي

المجتمعي وعلاقتها بوسائل الإنتاج. فطبقة العمال تتحدد من خلال عدم امتلاكها أي وسيلة من وسائل الإنتاج، وطبقة الرأسماليين في ضوء امتلاكها لوسائل الإنتاج الرأسمالي

= معيّن من الإنتاج الاجتماعي وبالعلاقات بينها وبين وسائل الإنتاج (وهي علاقات يحددها القانون في الغالب)، وبدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل وبقدرتها بالتالي على الحصول على نصيبها من الثروة، كما تتميز بحجم هذه الثروة. فالطبقات عبارة عن جماعات من الناس تستطيع إحداها استغلال عمل الأخرى تبعاً لتباين موقع كل منها في نظام الاقتصاد القائم في المجتمع»..
انظر في: لينين: الأعمال الكاملة - مجلد 29 - ص 410.

ويرى نيكوس بولانتزاس «أن الطبقات الاجتماعية هي مجموعات من العاملين الاجتماعيين الذين يحددهم بشكل رئيسي لا حصري موقعهم في مسار الإنتاج أي في الميدان الاقتصادي. والواقع أنه يجب ألا نستنتج من الدور الرئيسي للموقع الاقتصادي أن هذا الموقع يكفي لتحديد الطبقات الاجتماعية. صحيح أن للعامل الاقتصادي في رأي الماركسية الدور الحاسم في نمط معيّن من الإنتاج وفي التشكل الاجتماعي. ولكن العامل السياسي والأيدولوجيا أو بكلمة البنية الفوقية لها دور بالغ الأهمية...».

انظر في: نيكوس بلانتزاس - الطبقات الاجتماعية في النظام الرأسمالي اليوم - ترجمة إحسان الحصني - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1983 - ص 14.

وللاطلاع على الآراء غير الماركسية في تعريف الطبقة انظر في:
جورج غورفيتش: دراسات في الطبقات الاجتماعية - ترجمة أحمد محمد رضا - مراجعة د. عز الدين فودة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - لا. ت - الجزء الثاني.

وطبقة المالكين العقاريين بفعل امتلاكها للأرض وسيلتها
الرئيسة في عملية الإنتاج . . .

وهكذا، يغدو جلياً أن ثمة مصدرين يحددان منشأ
الطبقة: الدخل والعلاقة بوسائل الإنتاج.

● ومع كليهما يدل مفهوم الطبقة على طبيعة التكوين الطبقي
في المجتمع . . .

وفي نصٍ ثالثٍ يكتب ماركس في الثامن عشر من
برومير - لويس بونابرت: «إن الفلاحين⁽⁴⁴⁾ الصغار يشكلون
كتلة ضخمة يعيش أعضاؤها في ظروف متشابهة ولكن دون أن
يدخلوا في علاقات متشعبة بعضهم مع بعض. إن أسلوبهم
في الإنتاج يعزلهم الواحد عن الآخر بدلاً من أن يدفعهم إلى
التعامل المتبادل . . .

وبما أن ملايين الأسر تعيش في ظروف اقتصادية تفصل
نمط حياتها ومصالحها وثقافتها عن نمط حياة الطبقات
الأخرى ومصالحها وثقافتها، وتضعها في موضع التضاد
العدائي مع الأخيرة؛ فإنها تشكّل طبقة. وبما أنه لا يقوم بين
هؤلاء الفلاحين الصغار غير علاقات محلية؛ وبما أن تطابق
مصالحهم لا يخلق بينهم وحدة أو رابطة مشتركة، أو رابطة
وطنية أو تنظيمًا سياسيًا، فهم لا يشكلون طبقة» . . .

(44) كارل ماركس: الثامن عشر من برومير - لويس بونابرت - دار التقدم
- فرع طشقند - لا. ت. ص 132-133.

يقدم كارل ماركس في هذا النص شروطاً جديدة في تعامله الإجرائي مع مفهوم الطبقة المجتمعية. فهو يرى أنه لا يكفي فقط أن تعيش جماعة كبيرة في ظروف متشابهة، وأن تمارس أعمالاً متماثلة، حتى تتشكل طبقة. بتعبير آخر؛ إن تشكل الطبقة لا يتطلب فقط المشاركة الواقعية أو الموضوعية في أساليب الإنتاج أو طرائق العيش؛ بل يتطلب أيضاً التضامن والوحدة المصلحية، وبالتالي وعي هذين الشكّلين من المشاركة المستمرة أو التعامل المتبادل بين أعضائها من موقع النقيض ضد الطبقات التي تهدد مصالحها...

ويعبر الوعي في هذا السياق عن انتقال الطبقة من عيش الظروف المتشابهة أو من المشاركة الموضوعية في طرائق عيشها؛ أي من الطبقة بذاتها، إلى بناء تضامنها أو وحدتها بوجه طبقة أو طبقات⁽⁴⁵⁾ أخرى، أي إلى الطبقة لذاتها أو التي تعي ذاتها بحيث يتعين عليها أن تناضل ضد الطبقات

(45) لم يجد ماركس في أبحاثه الاجتماعية والتاريخية الطبقات المجتمعية نفسها. فقد ميّز في دراسة له: النبالة الإقطاعية - البرجوازية - البرجوازية الصغيرة - الطبقة الفلاحية الكبرى والوسطى - الطبقة الفلاحية الصغيرة الحرة - طبقة الأتقان - العمال الزراعيون - عمال الصناعة - وحدّد في أخرى: البرجوازية الصناعية - البرجوازية التجارية - البرجوازية الصغيرة - الطبقة الفلاحية - البروليتاريا - البروليتاريا الرثة أو المهترئة.

التي تناهض وحدتها المصلحية أو رابطتها الوطنية أو تنظيمها السياسي...

● والحال، إن الوعي الطبقي يتمثل في وعي المشاركة المستمرة بين مكونات الطبقة أو في وعي وحدتها وتضامنها الداخليين. ما يعني أن مفهوم الطبقة يدل على الوحدة الطبقية بأشكالها الثلاثة من حيث هي التعبير الواقعي عن طبيعة بنيان مجتمعي موصوف...

تكشف معاني مفهوم الطبقة ودلالاته في النصوص أعلاه، أن الفكر الماركسي لم يحصر مقارنة المفهوم في معيار أحادي أياً تكن أهميته في باب تكوين الطبقة وتحديدها⁽⁴⁶⁾؛ بل رأى إليها على أساس أنها منظور سوسيو - تاريخي إجرائي. وبذلك، توافر مفهومها على عناصر معرفية تتيح له أن يدل على معنى التاريخ الاجتماعي والجماعة المراتبية والوعي بالوحدة الطبقية أو وعي ذاتها الجمعية. وكل هذه المعاني تحيل إلى ما ينطلق منه المنظور، من أن المجتمع هو موجود واقعي يؤلف كلاً، أو كل⁽⁴⁷⁾ طبقي ملموس.

= انظر في: ماركس: الثورة والثورة المضادة في ألمانيا وفي: الصراع الطبقي في فرنسا. وانظر كذلك في:

جورج غورفيش - م.س، ص 42 و 43.

(46) جورج غورفيش - م.س.

(47) فؤاد خليل - المجتمع، النظام، البنية - في موضوع علم الاجتماع وإشكاليته - دار الفارابي 2008 - ص 41.

وعندما يرتبط الطبقي في المجتمع بإنتاج حياته المادية الأصل الإنساني بين البشر، تكون الطبقة في هذه الحال، منظوراً في فهم حركة التاريخ البشري، أي في فهم الانتقال من الإنساني إلى المجتمعي الطبقي، ومن ثم إلى الإنساني. والإنساني الأخير، ليس إلا العهد التاريخي الذي تُلغى فيه الطبقة نفسها كطبقة، ويدخل المجتمع في طور إلغاء السيطرة والاستغلال الطبقيين؛ وهو طور حرية الإنسانية العامة..

وما بين الإنساني الأول والإنساني الأخير، شكّل مفهوم الطبقة بمعنى ما، سبيلاً نقدياً انتهجته الماركسية من أجل الكشف عن حجم التعاسة البشرية التي أنتجها تاريخ المجتمعات الطبقيّة ولما يزل.

10 - في الدين

ووضعت الماركسية الدين في نطاق سبيلها النقدي. ولقد رأت أن نقد الدين⁽⁴⁸⁾ هو الشرط الممهّد لكل نقد. أو بلغة أخرى، إنه باب يفتح على النقد غير الديني. وهو النقد الذي يطال عالم الدين الواقعي لا الدين بذاته. ولذا رفضت ما ذهب إليه لودفيغ فويرباخ من أن الجوهر الإنساني يكمن في

(48) كارل ماركس، فردريك إنجلز - حول الدين. م.س. ص 33.

الجوهر الديني، واعتبرت أن «الجوهر»⁽⁴⁹⁾ الإنساني ليس تجريداً ملازماً للفرد المعزول، بل هو في حقيقته مجموع العلاقات المجتمعية». ومن خلال هذا الفهم، كان أساس النقد غير الديني في نظرها هو: «إن الإنسان»⁽⁵⁰⁾ يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان»، وبما أن الإنسان ليس كائناً⁽⁵¹⁾ مجرداً جاثماً في مكان ما خارج العالم بل الإنسان هو عالم الإنسان الواقعي، أي الدولة والمجتمع، يكون أساس الماركسية النقدي قد عني منذ البداية، أن هذا العالم هو الذي ينتج الدين كوعي مقلوب له، لأن العالم هنا هو بالذات عالم مقلوب، ما بقي يعيش في أسر الضرورة. وما دام عالم الضرورة ينتج اغتراب الإنسان أو استلابه الذاتي، بمعنى أنه يُفقد ذاته الحقّة ويسلخ عنه واقعه الحقيقي، فإن الدين يغدو جراء ذلك: «النظرية»⁽⁵²⁾ العامة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقته في صيغته الشعبية، موضوع اعتزازه الروحي، حماسته، تكريس الأخلاقي،

(49) كارل ماركس، فردريك إنجلز - حول الدين. م.ن. ص 33.

(50) م.ن. ص 33.

(51) م.ن. ص 33.

(52) م.ن. ص 33 و 34.

تكملة الاحتفالية، عزاؤه وتبريره الشاملان». كما يغدو في جانب آخر: «وعي»⁽⁵³⁾ الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته أو الذي فقدتها». ولذلك كان منطقياً أن تستخلص الماركسية أن الدين «هو التحقيق»⁽⁵⁴⁾ الوهمي للكائن الإنساني، لأن الكائن الإنساني لا يملك واقعاً حقيقياً». وبفعل غياب هذا الواقع تصبح التعاسة⁽⁵⁵⁾ الدينية في شطر منها، تعبيراً عن التعاسة الواقعية، وفي شطر آخر، احتجاجاً على التعاسة الواقعية. ومع الاحتجاج الواقعي يُمسي الدين بالنسبة إليها «زفرة»⁽⁵⁶⁾ المخلوق المضطهد أو روح عالم لا قلب له، كما روح الظروف المجتمعية التي طردت منها الروح». وعندما يفقد العالم الواقعي قلبه وتُطرد منه الروح وهما عدالته المجتمعية وإنسانيته الحقّة، أي عندما يسود فيه الظلم والاضطهاد، يؤلف الدين عند ذاك، روحه الأخرى وهي روح تنصرف إلى طاقة قيمة وأخلاقية تمكّن

(53) كارل ماركس، فردريك إنجلز - حول الدين. م.ن. ص 33 و34.

(54) م.ن. ص 33 و34.

(55) م.ن. ص 33 و34.

(56) م.ن. ص 33 و34.

الإنسان من أن يتحمّل أثقال الظلم والطغيان الناتجين من حياته الواقعية.

إن الدين، تلك الروح أو تلك الطاقة، هو ما أسمته الماركسية «أفيون»⁽⁵⁷⁾ الشعوب». لكنه أفيون يصنع زفرة المضطهد بأكثر من دورٍ ووظيفة.

وحول مصير الدين، فقد اعتقدت الماركسية بإلغائه. ورأت أنه يرتبط بزوال العالم ما وراء الحقيقة. وفي ذلك الوقت، يقيم التاريخ حقيقة هذا العالم. وتلك هي مهمة الفلسفة التي تخدم التاريخ «بعد»⁽⁵⁸⁾ أن يجري فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للإنسان، ويُنزع القناع، عن الاستلاب في أشكاله غير المقدسة، وبالتالي يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحقوق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة».

وفي مقاربة نقدية أخرى حدّدت الماركسية الدين بأنه «انعكاس»⁽⁵⁹⁾ خيالي في أذهان الناس للقوى الخارجية التي تسيطر عليها في حياتهم اليومية، وهو انعكاس تتخذ فيه

(57) كارل ماركس، فردريك إنجلز - حول الدين. م.ن. ص 33 و 34.

(58) م.ن. ص 33.

(59) فردريك إنجلز - ضد دوهرنج - م.ن. ص 366 و 367.

القوى الأرضية شكل القوى غير الأرضية». ثم تناولت مسار تطوره والأشكال التاريخية التي اتخذها. هنا وجدت، أنه في بداية التاريخ كانت مواد الانعكاس تتمثل في قوى الطبيعة التي تجسّدت عند الشعوب بصور مختلفة. وفي أعقاب تلك القوى، ظهرت القوى المجتمعية التي «جابهت»⁽⁶⁰⁾ الإنسان بالقدر نفسه من الغربة والمجهولية كالذي يلزم قوى الطبيعة. وهي شأنها شأن الأخيرة تسيطر عليه بالضرورة نفسها التي تبدو وكأنها طبيعية». وفي درجة تطورية لاحقة «انتقل»⁽⁶¹⁾ مجمل المستلزمات الطبيعية لتعدد الآلهة إلى إله واحد كلي الجبروت، ما هو بدوره إلا الانعكاس لإنسان تجريدي». وهكذا ظهرت الوجدانية التي كانت من الناحية التاريخية، آخر «نتاج»⁽⁶²⁾ للفلسفة اليونانية المبتذلة، ووجدت تجسيدا لها في الإله اليهودي القومي الصرف، يهوا». ومع الشكل الوجداني يستطيع الدين أن يواصل وجوده بسبب موقف البشر من القوى الغريبة، الطبيعية والمجتمعية المهيمنة عليهم طالما أنهم باقون تحت سلطتها...

(60) فردريك إنجلز - ضد دوهرنج - م.ن. ص 367.

(61) م.ن. ص 367.

(62) م.ن. ص 367.

وفي التاريخ المعاصر، رأت الماركسية أنه في المجتمع البرجوازي حيث تسيطر على الناس قوة غريبة عنهم، هي العلاقات الاقتصادية ووسائل الإنتاج التي صنعوها بأنفسهم، يظل قائماً الأساس الفعلي للانعكاس الديني للواقع. ومع استمراره يبقى انعكاسه مستمراً في الدين. ومعه القول المأثور: «الإنسان»⁽⁶³⁾ يظن والله يقدر».

أما عندما يضع المجتمع يده على مجمل وسائل الإنتاج ويحرر نفسه وجميع أفراده من الظلم والاستغلال، ويتمكن الإنسان من أن يظن ويقدر، فعند ذاك تختفي آخر قوة غريبة تنعكس في الدين، ويختفي معها الانعكاس الديني نفسه لسبب بسيط هو أنه لن يعود هناك ما يعكسه. وفي ذاك الزمن، توقعت الماركسية «أن يموت»⁽⁶⁴⁾ الدين موت ربه»...

V - راهنية، وقول نقدي

يطرح هذا العرض الإجمالي إمكانية الخلوص إلى وقفة تقويمية لما جاء في متنه من رؤى ومفاهيم وأفكار. والوقفة هنا سوف تركز على الراهنية لدى الماركسية، أي على فاعلية حضورها في الفكر العالمي، كما على أهليتها في مقاربة

(63) فردريك إنجلز - ضد دوهرنج - م.ن. ص 368.

(64) م.ن. ص 368.

قضايا العالم المعاصر ومشكلاته، من دون أن تهمل بالطبع القول النقدي في بعض خلاصات المتن ونتائجه.

1 - في الراهنية

- أخذت الماركسية بالمفهوم المادي في نظرتها إلى التاريخ والمجتمع. وقد تبين في ضوءه أنها تتصف بطبيعة إنسانية عامة. لأن جوهر نظامها المعرفي يقوم على فكرة المساواة بين بني البشر. وهو ما يجعلها ملازمة للحاضر المجتمعي باستمرار طالما أن المجتمع الطبقي ينتج الظلم والاستغلال والتفاوتات المختلفة بين طبقاته ومكوناته.

- الماركسية هي نظرية سوسيولوجية ماكروية (شمولية)، تناولت المجتمع بجوانبه كافة. وهي عندما تدرس ظاهرة ما، لا تدرسها بمفردها، بل تقيم الربط الديالكتيكي بينها وبين الظواهر الأخرى. أو بمعنى آخر، إنها تدرسها من داخل سياق وبنية. وكل تحليل من هذا النوع، سوف يظل حاضراً في الفكر السوسيولوجي، ويشكل مرتكزاً لإحدى مدارس، أو لأحد اتجاهاته البارزة.

- النظرية الماركسية هي نقدية وتغيرية في آن. فالنقد في نظرها يحيل إلى الكشف عن الزيف الأيديولوجي في المفاهيم والأفكار التي تسوّغ الواقع الطبقي القائم وتدعو إلى استمراره، أو هو فضح وتعرية للأقنعة الأيديولوجية التي

تخجب حقيقة هذا الواقع . . . إنه بهذا المعنى ، ممارسة نظرية في التغيير أو فعل تغييرى بأدوات المعرفة .

أما التغيير ، فهو بالنسبة إليها عملية تنهض على العوامل الداخلية في المقام الأول ، وتنشد تقويض النظام السائد . ولذلك ، فهو ممارسة سياسة في نقض الأساس المادي للاستغلال ، أو في إعادة تشكيل طبيعة البنى المجتمعية . وعليه ، فالماركسية هي نظرية في الممارسة بوجوهها المختلفة ، أو هي ممارسة في الديالكتيك الواقعي بين النظرية والتجربة ، والتي تتجسد في السياسة من حيث كونها المسار العملي الذي يلعب فيه الأفراد والجماعات دورهم في التغيير الجذري أو البنيوي .

وعلى أساس النقد والتغيير وتالياً الممارسة ، تبقى الماركسية نظرية حية وخصبة في وعي حقيقة المشكلات المجتمعية ، والكشف عن أسبابها الموضوعية . ذلك أن كل علم إنساني يغيب عنه النقد ، يقع في التبرير الأيديولوجي للواقع ، حتى وإن ادّعى الحياد والموضوعية . . .

- تناولت الماركسية المعرفة والثقافة بالتأسيس على الوجود المجتمعي لكل جماعة بشرية ، لا على خصائصها العقلية أو ميزاتها النفسية . ولقد نأى بها هذا التأسيس عن نزعة الاستعلاء والتفوق في نظرتها إلى ثقافة الآخر غير الغربي . ثم أفضى بها إلى إحراز قصب السبق في بناء علم

اجتماع المعرفة والثقافة على قواعد موضوعية ما برحت توجه أبحاثه ودراساته المعاصرة، كما إلى تزويدها بقدرة علمية على تجديد نفسها داخل حقلها التاريخي المخصوص، وقابلية منفتحة باستمرار على التبيئة والتوطين خارجه.

- درست الماركسية المجتمع البرجوازي في أوروبا، واتصفت دراستها بعلمية متميزة، سواء من حيث منهجها أو من حيث أدواتها التحليلية. فأتاح لها ذلك أن تشخص بدقة قوانينه الرأسمالية، وأن تكشف عن أزمته البنيوية التي تلازم مسار تطوره ولا تنفك عن الظهور الدوري بأشكال مختلفة بين مرحلة تاريخية وأخرى. ومما اشتمل عليه تشخيصها من قوانين ونظريات:

- قانون التناقض⁽⁶⁵⁾ البنيوي بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة/ التناقض بين رأس المال والعمل/ مصدر الأزمة الدائمة في الرأسمالية.
- قانون التوسع⁽⁶⁶⁾ وإعادة التوسع في الإنتاج/ أصل العولمة الرأسمالية.

(65) ورد هذا القانون في معظم كتابات ماركس وإنجلز.

(66) ماركس - نقد الاقتصاد السياسي - نقلته إلى العربية لجنة من الجامعيين مكتبة المعارف - بيروت ط ثانية - 1975 - الفصل السابع عشر.

● قانون التراكم⁽⁶⁷⁾ في رأس المال/ مصدر النهب والسيطرة الاستعمارية...

● نظرية القيمة⁽⁶⁸⁾/ فائض القيمة/ مصدر الاستغلال الرأسمالي.

وهكذا، فمن ينظر موضوعياً في هذه القوانين وغيرها مما لم يتناوله العرض، يجد أنها لا تزال تحكم إلى حد بعيد قواعد اشتغال النظام الرأسمالي المعاصر. ومنها ما يحدد الأصول التاريخية للعولمة، ويساهم في تفسير حاضرها في الوقت نفسه...

- تمثل الحداثة رؤية عامة للعالم، مرجعيتها العقل. الإنسان فيها مواطن سيد نفسه، يتحكم في مصيره ويؤمن بأن مصدر المعرفة يكمن في العقل وليس في أي مكان خارج رأس الفرد. والطبيعة هي موضوع للمعرفة، أي معرفة قوانينها بهدف استغلال مواردها والسيطرة عليها. والمجتمع بالنسبة إليها، تحرر من «الأمس الأزلي سلطة الأعراف والتقاليد، وبني تنظيمه على قواعد عقلانية ودولته من منطلقات القوانين والتشريعات الوضعية، وقد عرفت باسم الدولة - الأمة».

(67) ماركس - نقد الاقتصاد السياسي - الكتاب الأول - ج 3 - تر. د. أنطون حمصي 1973 - الفصل الخامس والعشرون.

(68) م. ن، ج 2 - تر. د. أنطون حمصي - الفصل السادس عشر.

وفي الزمن الحداثي نفسه، أخذت الماركسية كما هو معروف بنظرة مادية تاريخية إلى العالم. فوجدت من خلالها أن البرجوازية تقوم في بداية عهدها بدور تاريخي تقدمي، أي بتثوير العلاقات المجتمعية. لكن ما إن تُرسّخ سلطتها حتى تروح إلى دور معاكس، هو تأييد علاقات الظلم والاضطهاد بحق أوسع الطبقات المجتمعية. من هنا كان طبعياً أن تنقد الماركسية مقولات الحداثة ومفاهيمها. ولقد أظهرت في هذا المجال، أن الإنسان في المجتمع البرجوازي ليس حراً أو سيد نفسه بل مستغلٌ ومقهورٌ. وأن معرفة الطبيعة لا تكون من أجل السيطرة عليها فقط، بل أيضاً في سبيل التقدم البشري عامة. وأن العقل لا يعدو عن كونه فكراً برجوازياً يُراد له أن يعولم قيمه وأحكامه، والعقلانية تُوظف في خدمة الحفاظ على الواقع الاستغلالي القائم، وفي حجب تاريخ العنف «العقلاني» للرأسمالية. كما كشفت عن طبيعة الدولة البرجوازية ووظيفتها الأصلية في القمع والسيطرة الطبقيين.. وبذلك، تكون الماركسية الوجه الآخر للحداثة. وهذا ليس إلا وجه اشتراكيتها العلمية المعادل التاريخي للحداثة الحقيقية..

وفي زمننا الراهن، تمثل ما بعد الحداثة وبخاصة وجهها

التفكيكي، رؤية فلسفية للعالم. وهي ترفض أو أقله تتشكك في أي مرجعية معرفية سواء كانت العقل⁽⁶⁹⁾ أم المادة أم الروح... إلخ.

فالعقل في نظرها لا يستطيع أن يتوصل إلى حقائق ثابتة أو مطلقة، بل جلّ ما يتوصل إليه، هو معرفة الجزئي، والحدثي أو الظرفي، أي إن معرفته متغيرة باستمرار مع تغير الظرف والحدث. فيغيب بالتالي المنطق العقلاني واليقين المعرفي، ولا يعود هناك تمييز بين الزائف والحقيقي أو الخطأ والصواب أو العرضي والجوهري. والروح بالنسبة إليها، تستدعي فكرة الأصل النهائي أو الثابت للعالم. وهو أصل يشكّل عودة للغيبية الدينية، ويمثّل سقوطاً في ميتافيزيقا التجاوز، أي إنه يدعو إلى تجاوز العالم، في حين أن الأخير لا يمكن تجاوزه لأنه في حالة من التغير الدائم. والمادة هي أيضاً لا تُتجاوز، كأن يجري الحديث على سبيل المثال عن كل مادي متماسك أو عن قوانينه الثابتة. فالكُل لا يمكن أن يكون مادياً والمادة هي أجزاء. كما لا يمكن أن يكون ثابتاً والمادة في حالة حركة وضرورة. ومع رفض أي أساس أو مصدر معرفي، لا يعود الإنسان في رؤية ما بعد الحداثة

(69) د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحي التركي: الحداثة وما بعد الحداثة - دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق 2003.

يستحق أي مركزية في الكون طالما لا يستطيع أن يُدرك الواقع عقلاً، أي أن يتوصل إلى إدراك الكليات لانتفاء الثبات في الطبيعة والمجتمع والذات الإنسانية. وفي النتيجة، يغدو مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والأهواء الجسمية المتغيرة أبداً... .

وفي الجهة المقابلة، تمثل الماركسية من حيث كونها وجهاً إنسانياً في الحداثة، إحدى فلسفات الأصول والمرجعيات المعرفية. فهي تنطلق من المادة، المقولة الفلسفية التي ترى أن للعالم وجوداً موضوعياً مستقلاً وخارجياً عن وعي البشر. وتعتبر أن خاصيتي الموضوعية والخارجية تحايثان الطبيعة وتحولانها إلى موضوع للمعرفة، والإنسان يستطيع أن يكتشف قوانينها ويتوصل إلى حقائق ثابتة عنها. لكنها بالتأكيد حقائق نسبية ومتراكمة. ونسبيتها تنبع من اكتشاف وقائع طبيعية جديدة، ومن الاغتناء المستمر لأداة التفكير نفسها. وبلغة أخرى، إن الماركسية لا تنظر إلى العقل كمعطى ماهوي⁽⁷⁰⁾ تتوافر بنيته على حقائق فطرية أو قوانين قبلية وبعدية، أو على قوة مطلقة كامنة فيه، ولا كفعالية ذهنية

(70) نشير هنا إلى فهم العقل على هذه الصورة عند كل من: ديكارت وكانط وهيغل... .

تنحصر في نطاق معرفة المادي⁽⁷¹⁾ الجزئي في حركته الدائمة، بل تنظر إليه كأداة للتفكير تُبنى ويُعاد بناؤها في التاريخ، وهي تستطيع أن تتجاوز المادة إلى إدراك الكليات، أي إنها تستطيع أن تنتج الكل المادي الثابت، وأن تميّز بين الزائف والحقيقي والخطأ والصواب والعرضي والجوهري، وتخوض في الغيب وفي مفاهيمه الماهوية والمطلقة. وعلى هذا يحوز الفرد مركزيته في الكون، وهي ما تتلازم مع فعله المجتمعي لأن جوهره الإنساني يكمن في مجموع علاقاته المجتمعية. فتكون الماركسية بالتالي، نظرية في الموازنة⁽⁷²⁾ بين الفرد والجماعة، مثلما تُولف نظرية نقيضة ابستمولوجيا لأطروحات ما بعد الحداثة، وبخاصة تلك التي ترى إلى الإنسان جملة من الدوافع المادية والاقتصادية والنوازع والأهواء الجسمية غير العقلانية...

2 - قولٌ نقدي

بعد الحديث عن راهنية الماركسية أو قدرتها على

(71) هكذا تنظر رؤية ما بعد الحداثة إلى العقل.

(72) تفترق نظرية الموازنة هنا عن الفكر السوسيولوجي عند دوركايم الذي غلب المجتمعي على حساب الفردي، وعلى الفكر السوسيولوجي عند فيبر كما عند علماء اجتماع معاصرين ممّن يغلبون الفردي على المجتمعي.

الحضور المتجدد على الساحة الفكرية العالمية، يجدر التوقف الآن عند القول في بعض ما جاء به العرض أو ما خلص إليه :

- حددت الماركسية أن قانون التغيير المجتمعي يرتبط بدينامية العوامل الداخلية، وتحديدًا بديالكتيك التناقض بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة. لكنها عندما تناولت التشكيلة المجتمعية الآسيوية، رأت أن التغيير فيها يحتاج إلى قوة خارجية إحيائية. وتلك مفارقة تعني، إما أن الماركسية لم تتعمق في دراسة نمط الإنتاج الآسيوي، أو أنها حملت أثراً من مركزية الذات الأوروبية في التاريخ. وهي نزعة تبرر تدخل أوروبا وسيطرتها على العالم غير الأوروبي بذريعة تغييره ونمذجته على «صورتها الحضارية»!..

- التاريخ بالنسبة للماركسية هو مجرى الصراع الطبقي. وقد حدّته في دراستها على قاعدة الثنائية الطبقيّة: مالكو العبيد/ العبيد. الإقطاعيون/ الأقنان. البرجوازية/ البروليتاريا. لكن هذا الصراع، ومن منظور التحليل المادي بالذات، أعقد بكثير من أن ينحكم في ثنائية⁽⁷³⁾ أو إلى أي نمذجة من أي نوع آخر. ذلك أنه مسار مجتمعي إجمالي

(73) تتجلى هذه الثنائية في معظم الكتابات الماركسية وبخاصة في البيان الشيوعي.

تتداخل فيه جميع الطبقات والشرائح والفئات بكيفيات مختلفة، تبعاً لموازين القوى فيما بينها، ولأحكام اللحظة التاريخية وظروفها...

- إن قوانين الديالكتيك لا تستنفذ الحركة العامة للواقع المجتمعي، فالواقع هو ملموس كلي، ينشأ فيه ولا ريب ديالكتيك التناقض. لكن إلى جانبه، تنشأ جدليات أخرى من مثل: الاستكمال⁽⁷⁴⁾ - التضمن المتبادل. التسوية... إلخ. وهذه الجدليات تؤكد أن الواقع لا يمكن أن تجري قولبته داخل جدليات محدودة قد يفي فعلها بغرضه على صعيد حركة توالد الأفكار، لا على صعيد حركته المعقدة...

- قدمت الماركسية في ضوء التحليل الملموس للواقع الملموس دراستها الخلاقة حول المجتمع البرجوازي. وقد تناولت فيها تناقضه البنيوي الذي يؤدي إلى الإطاحة بنظامه، ومن ثم إلى بناء نظام مجتمعي جديد. وعندما حددت المجتمع الجديد بالاشتراكي في مرحلة دنيا، وبالشيوعي في مرحلة عليا، تصوّرت أن البروليتاريا سوف تلغي نفسها كطبقة، وسوف تزول الطبقات، وتضمحل الدولة وينتفي

Georges Gurvitch: Dialectique et Sociologie, Flammarion, 1962, (74) pp. 246-283.

أساس الاغتراب الإنساني⁽⁷⁵⁾. ومع تصور كهذا، تكون الماركسية قد ابتعدت عن تحليلها الملموس، وانزلت إلى نبوءة، يقع جذرها في كل فكر وضعي يجري إعلاؤه إلى ضرب من الدين الخلاصي. لكن في هذه الحال على الأرض لا في السماء...

- شددت الماركسية على كون الأيديولوجيا وعياً زائفاً أو مغلوطاً للواقع. وقد أرجعت زيفها إلى ما تعكسه من طبيعة طبقية موصوفة. فالطبقة المسيطرة، تعمل على تأمين مصالحها ومنافعها المادية والمعنوية من خلال نظام من الأفكار والتصورات والآراء والمشاعر. وهي لن تؤمنها بنجاعة إلا إذا حجب هذا النظام أو أخفى حقيقة تلك المصالح، أي إذا أخفى طابعها الاستغلالي، وحجب سيطرتها، وصورها كواقع طبيعي، وكفل استمراريتها وديمومتها. والحال، فالأيديولوجيا ترتبط على نحو وثيق بالبنیان الطبقي وتعبّر عن فكر جماعة تاريخية هي الطبقة التي تعي بواسطته موقعها في مجرى التناقضات الطبقية بأشكال حقوقية وسياسية ودينية وفنية وفلسفية. ما يعني أن الأيديولوجيا هي جزء من البناء الفوقي

(75) للاطلاع على مقولة الاغتراب في الماركسية، انظر في: كارل ماركس: مخطوطات 1844 - ترجمة إلياس مرقص - وزارة الثقافة - دمشق 1970.

الذي يتلاءم مع قاعدة البنيان الطبقي. لكنه جزء يزيف حقيقة تلك القاعدة وقواعد اشتغالها المجتمعية. . . .

أما الزيف، فهو لا يَسْمُ في نظر الماركسية كل الأيديولوجيات الطبقيّة. فقد تكون الأيديولوجيا مزيفة، أي انعكاساً غير صادق للواقع، كما هي حال أيديولوجيا الطبقة أو الطبقات المسيطرة. وقد تكون علمية أي انعكاساً صادقاً للواقع مثلما هي عليه أيديولوجيا البروليتاريا والطبقات التي تلعب دوراً تقدماً وثورياً في التاريخ.

ووفق هذا التصنيف تتحدد الماركسية كأيديولوجيا علمية لأنها تعبّر عن مصالح الطبقة العاملة والأغلبية الساحقة من البشر الذين يناضلون من أجل رفع الاستغلال عنهم وتحقيق السلم والحرية والتقدم في العالم. . . .

لكن الأيديولوجيا لا تكون على طول الخط زائفة أو على طول الخط علمية. ففي كل منظومة فكرية يتجادل المعرفي - العلمي، والمعرفي - الأيديولوجي أي الحقيقي والزائف والصواب والخطأ. والتجادل هنا يجري على نسبة حضور كل طرف في بنيتها. وهو حضور يعكس جانبين في الأيديولوجيا أو في بنية المنظومة الفكرية: الجانب الموضوعي وهو يعبر عن الاستقلالية النسبية للواقع عن الحامل المجتمعي، (الطبقة، الجماعة، الفئة، . . إلخ) والجانب الذاتي وهو يعبر عن موقع الحامل المجتمعي في بنية الواقع.

وتفيد لغة التجادل أن الجانب الموضوعي ينعكس في المعرفي - العلمي الحقيقي أو المطابق، والجانب الذاتي ينعكس في المعرفي - الأيديولوجي، الزائف وغير المطابق. غير أن العلمي أو الحقيقي يبقى غير تام، أي غير مطابق تماماً بسبب نسبية الواقع التي تتيح حضور الذاتي - الأيديولوجي إلى جانب العلمي في الآن نفسه. وإن الزائف أو غير المطابق لن يكون زائفاً تاماً بسبب نسبية الواقع كذلك، التي توفر حضور الموضوعي - العلمي إلى جانب الأيديولوجي الزائف في الآن نفسه. ومن الأيديولوجي الذي يحضر إلى جانب العلمي - الحقيقي. والعلمي الذي يحضر إلى جانب الأيديولوجي - الزائف، تشكل البنية الطبقية لكل أيديولوجيا...

وهكذا، ففي أيديولوجيا البرجوازية يتجادل الزائف والحقيقي معاً، إذ ليس من الواقعية في شيء أن تكون هذه الأيديولوجيا كلها زائفة، لأن ثمة معارف علمية وتقنية مطابقة تحضر في بنيتها الفكرية. وفي أيديولوجيا البروليتاريا يتجادل الحقيقي - العلمي والزائف معاً. إذ ليس من الموضوعية في شيء، أن تكون هذه الأيديولوجيا كلها صادقة، لأن هناك معارف غير علمية ومشاعر وأحاسيس وتصورات غير مطابقة تفعل في بنيتها. وهذه المعادلة لن تتغير إذا قيل مثلاً إن الزائف والحقيقي يرتبطان بالمعرفة السياسية التي تعبر عن

مصالح طبقية محددة. ذلك أن المعرفة السياسية قد يتسع فيها المعرفي الأيديولوجي على حساب المعرفي العلمي، لكن لا يمكنها في النهاية أن تنفصل عن بنيتها الأيديولوجيا العامة، أي أن تنفصل عن التأثير والتأثر بالمعارف الأخرى. وربما تكون الماركسية نفسها أحد الأمثلة الدالة على ذلك. فلقد جاءت بأفكار وآراء لم يشهد لها التاريخ العيني على مطابقتها التامة.

وعندما تقول الماركسية - بزوال الطبقات - تفترض مع زوالها انتفاء الأيديولوجيا. لكن الأيديولوجيا لن تنتفي من الوجود. لأن كل نظام مجتمعي، بما فيه النظام⁽⁷⁶⁾ اللاتبيقي، ينتج تصورات أيديولوجية توفر له شروط الديمومة والاستمرار. ولأن التاريخ لن يكون شفافاً بالنسبة للإنسان، أي لن يُتاح له أن يفهمه كمجرى من المعطيات الموضوعية مجرداً من الأفكار والآراء الذاتية. والإنسان بالفعل لن يفهمه كذلك، ما بقي يتصور أو يتفكر في نفسه وفي المجتمع والعالم...

- قاربت الماركسية نشأة الدولة من منظور طبقي -
تاريخي - فرأت أنها أداة بيد الطبقة المسيطرة لفرض سيطرتها

(76) الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي (رئيس التحرير د.معن زيادة) المجلد الأول (الاصطلاحات والمفاهيم) ط أولى - 1986 - ص ص 158-168.

على الطبقات المستغلّة، أي إنها ركّزت في مقاربتها على الوظيفة القمعية للدولة. لكن الدولة لا تنهض فقط على وظيفة القمع الطبقي، إذ إنها لا تستطيع أن تستمر بالقمع وحده، بل تنهض أيضاً على نيل الاعتراف والشرعية من الجميع بمن فيهم المستغلين أنفسهم. كما أن الدولة تتجسّد في شبكة وظائفية متكاملة تخترق النسيج المجتمعي، وتتراکز عند وظيفة رئيسة هي، إعادة إنتاج التشكيل المجتمعي القائم...

وتبعاً للمنظور نفسه، تكون المعادلة الماركسية الرئيسة في الدولة هي: الدولة/الطبقة، لا الدولة/الأمة. ولعلّ هذا ما جعل المسألة القومية في التراث الماركسي مسألة فرعية⁽⁷⁷⁾ أو ثانوية، على عكس ما هي عليه في التراث اللينيني⁽⁷⁸⁾. كذلك جعل الماركسية تعتبر أن الديمقراطية السياسية (أو الديمقراطية البرجوازية) هي إطار تمثيل لممارسة البرجوازية سيطرتها الطبقيّة ليس إلّا، من دون أن تجد فيها إنجازاً

(77) لينين: نصوص حول المسألة القومية - دار الطليعة - بيروت - ترجمة جورج طرايشي 1972 - ص 5.

(78) تتصف كتابات لينين بالغزارة في المسألة القومية، ومما جاء في بعض نصوصها: «إن النضال القومي هو شرط مسبق لتطور النضال الطبقي... وإن المسألة القومية تتقدم في شروط محددة حتى على الثورة الاشتراكية».

انظر في: لينين: نصوص حول المسألة القومية. م.ن. ص 7.

إنسانياً يلائم تطور الديمقراطية المجتمعية أو اشتراكيتها العلمية أكثر بكثير من ديكتاتورية البروليتاريا . . .

أما حينما رأت أن الدولة سوف تضحل، وسوف يكون مكانها في متاحف الآثار إلى جانب الفأس البرونزية، فإن الماركسية تكون قد تأثرت بخط التطور الأحادي الذي طبع القرن التاسع عشر. وهو خط يأسر حركة التاريخ «بمحتميات مثالية مطلقة»، بينما للماركسية روح كلي» تتولد من تجربة التاريخ العيني أولاً وأخيراً . . .

- بحثت الماركسية في الدين من منطلق مقولة الاغتراب. والاغتراب عندها مزدوج. اغتراب عن عالم الطبيعة، وآخر عن العالم الواقعي. الأول يحدد نشأة الدين ومسار تطوره من خلال نظرية الانعكاس، والثاني يرسم موقعه ووظيفته بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء. ومما جاءت به هذه النظرية، أن الدين هو انعكاس خيالي في أذهان الناس، لقوة مجهولة وغريبة عنهم، وهي تفرض سيطرتها على حياتهم اليومية، وأن تطوره يرتبط بتطور مواد الانعكاس ومستلزماتها الطبيعية والمجتمعية. وهو ما استولد في البداية تعدد الآلهة وانتهى إلى استيلاد وحدانية الألوهة.

وبما أن الانعكاس خيالي حسبما تذهب إليه الماركسية، فإن ناتجه أي الدين، لا يطابق حقيقة العالم الماورائي، ولا حقيقة العالم المجتمعي، بل يغدو تعبيراً عن وعي زائف لعالم غير حقيقي. لذلك انصب نقدها على هذا العالم الذي

ينتج الدين في صور من الزيف والوهم لدى الإنسان، وحتى من الوعي المقلوب لأنه هو بالذات عالم مقلوب. أو بمعنى آخر، لقد حدّدت موقعه ووظيفته على الصعيدين الفردي والمجتمعي. فعلى الصعيد الفردي يمثل الدين التحقيق الوهمي للكائن الإنساني، لأن الأخير لا يملك واقعاً حقيقياً. وعلى الصعيد المجتمعي يغدو روح الظروف المجتمعية التي طُردت منها الروح.

وهكذا، عندما تناولت أدياناً محددة ركّزت على الظروف⁽⁷⁹⁾ المجتمعية المطرودة منها الروح، والتي تحكم نشأة كل دين ومسار تطوره سواء كان ديناً قومياً أم كونياً...

(79) تربط الماركسية الدين المسيحي بالظروف التاريخية التي كانت قائمة أثناء نشأته، وبخاصة بأوضاع الكتل الشعبية من عبيد أرقاء ومضطهدين في الإمبراطورية الرومانية... وعندما تحوّل إلى دين مهيم انتهي الأمر بقسطنطين الطموح إلى اعتبار اعتناق هذا الدين أفضل وسيلة للتوصل إلى مُلك لا يشاطره فيه أحد على العالم الروماني.

للتوسع أكثر في موقف الماركسية من المسيحية انظر في: ماركس، إنجلز: حول الدين. م.س. ص ص 146 و 160 و 236-257.

كذلك فهي تربط الإسلام بسكان المدن الذين يمارسون التجارة من جهة، وبالببدو الرّحل ذوي العادات الصارمة من جهة أخرى. وقد اتّحد هؤلاء البدو تحت قيادة محمد لمعاقبة الكفار أي التجار، وإقامة حكم الشريعة والإيمان الصحيح ومن ثمّ للاستيلاء على كنوز الكفار... انظر في: ماركس، إنجلز: حول الدين. م.ن.، ص 237.

وفي مقابل هذا التحليل: يرى هيغل أن الإسلام يمثل ثورة الشرق التي

أما عندما تعود الروح إلى تلك الظروف، أي حالما تزول الغربة والمجهولية عن الواقع الإنساني، وعن عالم ما

= حطمت كل خصوصية وكل تبعية وهي تنير وتطهر الروح جاعلة من الواحد الأحد شيئاً مطلقاً ومن الوعي الذاتي الصافي ومن علم هذا الواحد الأحد النهاية الوحيدة للحقيقة.

انظر في: هشام جعيط: أوروبا والإسلام - دار الطليعة - بيروت 1995 - ص 60.

أما علماء الاجتماع فقد بحثوا في الدين من زاوية طقوسه وعباداته وتنظيمه ووظيفته في المجتمع وعلاقته بالفئات والطبقات المجتمعية... فماكس فيبر بدأ بحثه الموسوعي في علم اجتماع الدين بالقول: «نحن هنا لا شأن لنا على الإطلاق في جوهر الدين، وإنما تهمنا شروط فعل جماعي من نوع محدد وتأثير هذا الفعل».

انظر في: مجموعة مؤلفين: الدين في المجتمع العربي - مركز دراسات الوحدة العربية: الجمعية العربية لعلم الاجتماع - ط ثانية - سنة 2000 - ص 83.

ومن جهته رأى دوركايم «أن الدين هو نظام موحد من العقائد والممارسات، ذو صلة بالأشياء المقدسة... وبالعقائد والممارسات التي توحد في وحدة أخلاقية تسمى الكنيسة، كل الملتزمين»...

الواضح من هذا التعريف أن دوركايم يصنف كل الأشياء إلى مقدس وديني أو ديني وعلماني. ويعتبر أن المقدس له وظيفة في ربط الناس بعضهم ببعض في وحدة أخلاقية أي أن الدين يؤدي وظيفة التماسك والتلاحم بين أفراد المجتمع.

انظر في: مجموعة مؤلفين: الدين في المجتمع العربي. م.ن. ص 39.

وراء الحقيقة (عالم ما وراء الطبيعة)، يزول بالتالي الدين،
الانعكاس الخيالي في أذهان الناس...

تظهر نظرية الانعكاس على ما جاء أعلاه، أنها قدّمت
خط انعكاسها من ← إلى على حساب إلى ← من، أي إنها
قدّمت مادة الانعكاس على ناتجه. وقد تأتّى عن ذلك، تحوّل
القوة الغريبة أو المجهولة (القوى الخارجية) إلى مبدأ فاعل،
والناتج المعلوم والمعيش (الدين) إلى موضوع منفعل لا قوام
له إلا في صورة الوهم والزيّف، من دون أن ترصد كفاية
تحوّل الموضوع المنفعل إلى فاعل في مادة الانعكاس أو
القوة الغريبة الخارجية. وليس أدل على ما نذهب إليه، أن
الماركسية نفسها قد أشارت إلى تحوّل المنفعل إلى فاعل،
حين اعتبرت أن التعاسة الدينية هي احتجاج على التعاسة
الواقعية، أو أن الدين هو احتجاج على الواقع القائم لأنه
ليس حقيقياً. وفي ضوء احتجاج كهذا، لا يعود الدين
انعكاساً خيالياً يتجسّد في الاغتراب عن الواقع، أو تحقيقاً
وهمياً للكائن الإنساني، بل يغدو روحاً حقيقية فاعلة في قلب
الظروف المجتمعية. وهي روح قد تحوّل زفرة المخلوق
المضطهد إلى أيديولوجيا تغييرية ثورية طوراً، وإلى
أيديولوجيا محافظة رجعية طوراً آخر. لكن الماركسية لم
تتوسع في الفعل الحقيقي للدين سواء بالنسبة للفرد أم

للجماعة، بل بقيت مشدودة بالإجمال إلى نظرية الانعكاس ومقولة الاغتراب الإنساني.

وحين تفترض تلك النظرية زوال الدين أو إلغائه، تكون قد استحضرت علاقة الدين بالمادة. فالمادة كمقولة فلسفية - تعني كما ذكرنا آنفاً، أن للعالم المادي (الطبيعة) وجوداً موضوعياً، مستقلاً قائماً بذاته أي موجوداً بذاته، لا خالق له، أزلياً لا بداية له، وأبدياً ليس له نهاية. وبالتالي ليس هناك من وجود للعالم الماورائي أو لعالم ما وراء الطبيعة. من هنا يغدو مفهوماً ما رأته الماركسية من أن الإنسان هو الذي يصنع الدين وأن صناعته تجري بواسطة انعكاس خيالي يحوّل القوى الطبيعية إلى قوى ما فوق طبيعية، ويجعلها قوة غريبة ومجهولة تسيطر عليه.

إنه صانع مغترب عن واقع صناعته!...

لكن المادة تستدعي الروح نقيضها حتى يستوي اشتغال الديالكتيك الماركسي نفسه، مثلما يستدعي الوجود العدم، والحياة الموت، والنسبي المطلق، والكثير الواحد... إلخ والروح في جدل التناقض هي محايدة، أي إنها عنصر من ثنائية وجودية تلازم بنية الوجود الكوني، مثلما تلازمه الثنائيات الأخرى. ولطالما كانت كذلك وستبقى على ما هي عليه، فقد صدف أن تمثلتها البشرية في وعيها التاريخي... فجسّدتها في دين أو في مطلق أو في قوة علوية مفارقة...

وفي كل الأحوال ثمة حقيقة لن تتغير أبداً وهي: لا مردّ البتة لتلك المصادفة...

وإذا وضعنا جانباً اشتغال الديالكتيك، وافترضنا أنه في زمن ما، يزول الأساس المادي الواقعي للاغتراب الإنساني، وأن البشر سوف يتوصلون إلى المعرفة التامة عن الطبيعة، فهل تزول الغربة والمجهولية عن هذا العالم؟ ألا يشكّل الموت أساساً دائماً لاستمرارهما ما بقي بشر على الأرض؟ ألا يتحوّل ما بعد الموت إلى مادة للانعكاس الخيالي، في أذهان الناس؟ ألا يستمر الدين مع استمرار الانعكاس الخيالي؟

إن سؤال الموت لقي أجوبة من الأسطورة والدين والفلسفة. لكن الدين سواء صنع على الأرض أم في السماء، قدّم جواباً عنه كان من بينها الأكثر تركيزاً للمطلق أو للإله في الذات الإنسانية...

لقد كانت الماركسية فقيرة في بحث سؤال الموت. وأكثر ما تجلّى فقرها حين توقعت إلغاء الدين أو زواله، من غير أن تسأل عن استمرارية الغربة في هذا العالم حتى ولو كان أساسه العدم، ومن دون أن تلتفت إلى مفاعيل إلغائه. ذلك أن إلغاء الدين، أياً تكن تجلياته الأرضية، يُخل بالتأكيد بمنطق الديالكتيك الماركسي الذي حكم مقارنة الدين من خلال نظرية الانعكاس ذاتها.

أخيراً، يبقى أن نشير ولو بإيجاز إلى السياق الذي تأسس عليه قولنا النقدي في موضوعاته المختلفة:

في عصر كانت فيه أوروبا تقدم ثمار نهضتها وتنويرها إلى العالم، أي ثمار ثقافة أتت أكلها في مكانة العقل وحرية الإنسان والتقدم البشري، كانت أيضاً تقدم ثمارها في الظلم والطغيان على داخلها، وفي السيطرة والاستعلاء على الخارج أو على العالم غير الأوروبي. فكانت بهما تبني حداثتها على تناقض عميق، هو مصدر قلقها المرسوم في صورة متنافرة تلازمت دائماً مع تاريخها ولم تفارق إطلاقاً حاضرها.

في ذاك العصر قدّمت الماركسية ثقافة حية في فضح الظلم والسيطرة والاستعلاء. فشكّلت جواباً شاملاً عن ذاك التناقض. وهو جواب بنى صورة جديدة ليس لأوروبا فقط، بل للعالم أيضاً. لكن صورته على الرغم من ألقها التاريخي، بقيت تحمل بين جنباتها أثراً أو أكثر من طغيان التناقض في الثقافة الأوروبية الحديثة عليها.

المبحث الثاني

هيجل – ماركس

مطلق في الأزل، حتمية في الأبد

إطالة منهجية

للوهلة الأولى، تبدو العودة إلى هيغل وماركس متفارقة بعض الشيء عمّا هو سائد على الصعيد الفكري في زمن العولمة. أو ربما تظهر متعالية عن الانشغال بمجريات الواقع وصخبه المدوّي في ميادين الحياة كافة أو لعلها تتدثّر بالحنين إلى فكر شمولي هو وليد القرن التاسع عشر، وما عاد له في مطلع الألف الثالث غير التقاعد في بطون الكتب الصفراء داخل طبقات المتاحف والمكتبات.

هذه الهواجس يبددها على الأرجح بعضٌ من نظيرٍ معمّق في فكر العولمة نفسه من حيث نشأته ومظاهر تعبيره المعاصر.

يعود هذا الفكر إلى مشروع ثقافي رسّخ أنوية⁽¹⁾

(1) أنوية Égocentrisme مصطلح يعتبر أن الأنا هي نقطة الإنطلاق في الفلسفة. وهو في هذا الصدد يتناظر مع مصطلح Ethnocentrisme الذي يدل على نزعة عند الإنسان لرفع شأن قومه وبلده. وعليه فالمصطلح يعني أن أوروبا هي الأنا في التاريخ وذاته المحورية.

Égocentrisme غربية بنت نموذجها منذ قرنين على الأقل
بكلّيتين أيديولوجيتين: الأولى هي الذات العارفة والثانية هي
الذات الصانعة (المنتجة). الغرب العقلاني، المنطقي،
التحليلي، العلمي، المنظم؛ أي الغرب العارف، له الحق
باسم قدسية المعرفة أن يعمّم الغرب المنتج. التعميم يعني
النمذجة أو الأخذ بيد الآخر إلى دورة الحداثة في الحياة،
أي إلى سلطان العقل وجبروت الرأسمال. النموذج يقتلع
الآخر المختلف من الماضي ويأتي به مخفوراً إلى الحاضر.
هنا تراه ينفرج عن تناقض في صورته: العقل والعنف، أو
العقل العنفي والعنف العقلاني. لكن النموذج يتألق بمعرفته
ويتفاخر بجبروته، ويعلن أن العنف هو اللازمة المنطقية التي
لا بدّ منها لتحديث الآخر.

من هذا التناقض نشأ تالياً مفهوم ما بعد الحداثة الذي
تناول البحث في قصور العقل عن فرض سيادته الكونية، ذلك
بسبب احتوائه على مساحات لاواعية تشكّل الحيز الخاص
لنشاط «الروح» بكل مظاهرها وأشكال تعبيرها.

ما بعد الحداثة مفهوم «أنوي غربي» بلباس جديد: لقد
رسّخ النموذج سيطرته وقد اكتنز في رحلته الكونية. وما إن
اطمأن إلى ثبات ذاته بكلّيتها حتى ازدهر السّجال حول
مفهوم ما بعد الحداثة. وهو السّجال الذي يعبر في الظاهر

عن تكفير⁽²⁾ أو بعض اعتذار من الآخر؛ غير أنه يخفي في الواقع ضرورة المصالحة بين العقل والعنف. فالعقل يحتاج بعد ثبات نموذجهِ إلى لامعقولٍ يؤكد تفوقه الخارق، ويحمي ذاته العارفة. واللامعقول هو آخر يمانع النمذجة. والآخر هنا جملة من الخصائص الدينية والثقافية والرمزية...، والخصائص هذه تمثل الشرط الضروري لتأكيد صحة وشرعية سلطان العقل، ولتثبيت نموذجهِ الكوني في آن معاً. كذلك جدّد الفكر أنويته حين أخذ ينمي النقاش حول مفهوم الصدام⁽³⁾ بين الحضارات. اختزل الحضارة بالدين وشرع يجري تصنيفه للعالم إلى دوائر أو مناطق حضارية ذات كيانات ثقافية جوهرية⁽⁴⁾ (la civilisation est une entité culturelle) هي لضرورة الاختلاف في طبيعتها في حالة

(2) إن مفهوم ما بعد الحداثة postmodernisme يرى أن التنوع الثقافي يؤكد على احترام الثقافات بين الشعوب. وهذا الاحترام هو دليل تكفير واعتذار «تتقدم به أوروبا» عن سياساتها العنيفة السابقة في مرحلة الحداثة، مع الخارج غير الأوروبي.

(3) انظر: Samuel P. Huntington: Le choc des civilisations traduit de l'anglais par «Commentaire», 1996.

وانظر الرد عليه: والتر كليمنس: «المصالح تتصادم والحضارات تتعاون»، جريدة النهار، الاثنين 10-10-1997.

(4) Huntington، م.س، ص 247.

صدام موضوعي يكون فيه الغرب ضد بقية العالم⁽⁵⁾. إنها صيغة جديدة لتثبيت العولمة وترسيخها.

والمظهر الأكثر تألقاً في هذا السياق يجسّده مفهوم «نهاية التاريخ، والإنسان الأخير». ولقد كان معبراً أن يلجأ فوكوياما بعدما طرح هذا المفهوم، إلى أفلاطون وهيغل ليدعم أطروحته بأسانيد فلسفية رصينة تحتاجها عادة كل عمارة أيديولوجية «شاهقة»!!

التاريخ الفوكويامي هو خطّ حركي له بداية ونهاية، والتيموس⁽⁶⁾ (thimos) الأفلاطوني، أي الرغبة في تأكيد الذات وانتزاع اعتراف الآخرين بها، هو المبدأ المحرك للتاريخ. وحين اعتقد فوكوياما أن هيغل تبني التيموس معزولاً⁽⁷⁾ عن بقية قوى النفس وخاصة منها «الوعي»، وثق من تحليله؛ فأخذ بتفسيرات⁽⁸⁾ كوجيف للفلسفة الهيغلية، واقتطع منها مقولة التمييز بين المفهوم والخطاب دون أن يعير الاهتمام الكافي للجدل بين الحدث الواقعي والتطور المفهومي.

(5) Huntington، م.س، ص 247.

(6 و 7) فرانسيس فوكوياما: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، ترجمة: د. فؤاد شاهين د. جميل قاسم، رضا الشابي، إشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993. ص 8.

(8) م.ن.، ص 31.

بثّ فوكوياما أحكامه التيموسية. جال على التاريخ في أكثر من اتجاه ثم وجده قد اكتمل في عودة الالتحام⁽⁹⁾ بين المفهوم (المساواة والعدالة والسعادة) والخطاب (النظام السياسي والاقتصادي). وكمال التاريخ لن يكون برأيه شيئاً آخر غير نهايته التي ربطها بالنظام الليبرالي الأميركي بالذات. عولمة في حلّة معاصرة. رفعت الذات العارفة والذات الصانعة بعد أن استحوذتا على كلية⁽¹⁰⁾ التاريخ إلى عرشٍ يقع خارجه. ويبقى على الآخر أن يعيش في أسر التاريخ إلى الأبد، أو أن يتحوّل إلى صورة باهتة في متحفه.

هيجل مرجع بارز في المشروع الثقافي الغربي. والعودة إليه يؤكدّها فكر العولمة المعاصر. هذا الفكر الذي أعلن نهاية التاريخ وموت الأيديولوجيا استعان بهيجل ليشرّع إعلانه، فكان الإعلان إعادة تجديد لكلّ من التاريخ الأيديولوجي (الغرب محوّر التاريخ وذاته الكلية)؛ والأيديولوجيا التاريخية (الليبرالية هي المطلق في التاريخ). أما النهاية والموت فهما في الواقع من نصيب الآخر المختلف

(9) م.ن.، ص 10.

(10) نشير هنا إلى أن هذه الكلية المعاصرة طُرحت بعد انهيار الكتلة الشيوعية وضرب القوة العربية الاستراتيجية والمالية..

«اللاتاريخي»، وإن أسكنه فوكوياما في قلب التاريخ وجحيمة.

هيغل في قلب المعاصرة وضرورة لمشروعيتها الثقافية. والقول فيه يستدعي منهجياً العودة إلى نقيضه كارل ماركس. والاثنان علما كيران في الفكر الغربي. الأول مثل الذات العارفة والثاني أولى أهمية فائقة للذات الصانعة. كلاهما كتب في التاريخ. هيغل بدأه من المطلق، وماركس انتهى به إلى الحتمية.

لقد رأى هيغل أن التاريخ هو الخط المتصاعد لتطور الفكرة من ذاتها وصولاً إلى سيادة العقل المجرد الذي يتحقق في الدولة. فإذا كان هيغل قد انطلق من الذات العارفة في تفسير التاريخ، فهل أرجع إلى التاريخ الكلّي الغربي في ضوء هذا التفسير، التواريخ الأخرى للعالم؟ وفي المقابل هل استطاع ماركس بنقده وتعريته للذات العارفة أن ينقض التاريخ الكلّي والأنوية الغربية ويتجاوزهما إلى مفهوم علمي لا مكان فيه للإطلاق والإدماج والإقصاء؟

لن ندخل في الردّ على هذه المسألة في بحث نظري مفصّل عن مفهوم التاريخ أو فلسفته. فهذا لا يندرج في مقام بحثنا الراهن؛ بل سنحصر المعالجة في عرض المرتكزات التي تقوم عليها رؤية كل من هيغل وماركس للتاريخ؛ وفي

الكشف عن مبدأ تشكّل الدولة في نطاق الدينامية العامة
الملازمة لهذه الرؤية.

إن البحث يرجع إلى النصوص المتعلقة بمقاربة موضوعه،
وهو يحرص أن لا يتعسّف في اختياره أو انتقائه لها. أي إنه
يتجنب اجتزاءها من سياقها التاريخي والفلسفي، حيث يشكّل
له وعي هذا السياق العاصم الموضوعي لكل زلّ يرافق فعل
انتقاء النص عادة.

في هذا الصدد، لا يأخذ البحث بالأحكام القيمية التي
تسبغ على النتاج المعرفي هوية أو جنسية محددة؛ حيث تكون
رؤية هذا النتاج محكومة بموقف أيديولوجي مسبق يضخّم من
أثر هويته على مضامينه الأخرى. فيتحصّن بالتالي وراء هوية
«أصيلة» هي في حقيقة الأمر تمثّل الوجه الآخر لأدلجة الهوية
الأولى.

أما خط المقاربة، فقد استلهم المنهج التحليلي النقدي
الذي أتاح للبحث أن يتفحّص جملة من المفاهيم النظرية عند
هيجل وماركس، ويحلّل عناصرها المعرفية، بعد أن أجرى
مقارنة بينها، حيث توخّى من خلالها أن يتعرّف إلى طبيعتها
ويستكشف مضامينها. لذلك أُتيح له في ضوء المنهج المعتمد
أن يتتبّع هيجل في ماركس ويتلمس أثره عليه.

هنا عمد البحث إلى رصد مضامين الأثر الهيجلي على
ماركس، وإلى تعيين حدود القطع المعرفي الماركسي مع

هيجل وأشكاله. بتعبير آخر، لقد حاول البحث أن يميّز بين مفهوم أيديولوجي يتستّر على مضمون أنوي غربي، وآخر علمي يعكسه واقع الحياة ويواكب ديناميتها باستمرار ولا يعتدُّ كثيراً بذات فردية أم بهوية جماعية..

هيجل/ التاريخ عرض للروح

ثمة ثلاث سمات تلخص نظرة هيجل إلى التاريخ:

الأولى: التاريخ عرض للروح (الفكرة المطلقة).

الثانية: ماهية الروح، الحرية.

الثالثة: التاريخ ذو معنى وغاية.

ما يقصده هيجل بالتاريخ ليس التاريخ الجزئي لشعب محدد في مرحلة زمنية ما. ولا التاريخ الاقتصادي أو السياسي لإحدى الحضارات. إنما التاريخ الفلسفي⁽¹¹⁾ للعالم منظوراً إليه من خلال الفكر؛ أو ما يسميه بالتاريخ الكلي. وهذا الأخير عرض للروح التي تشاهد على مسرحه «حيث تكشف عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية»⁽¹²⁾، إذ إنها منذ البداية تحمل إمكانات فائقة لكي تكتسب معرفة ووعياً لما هي

Hegel, La raison dans l'histoire - traduction par Kostas (11)

Papaionnou - Plan 1965 pp. 43-46.

(12) م.ن.، ص 52.

عليه في ذاتها. ومثلها في هذا الشأن مثل «البذرة التي تحمل في جوفها طبيعة الشجرة وطعم الفاكهة وشكلها؛ لذلك تتضمن البوادر الأولى للروح، تاريخها كله»⁽¹³⁾.

من هنا يفترض التحقق الكامل للروح أن تنمو المجتمعات لكي تعبر تعبيراً كاملاً عن العقل وتجسده ما دامت تستطيع أن تحقق نفسها في الزمان. فالعقل يعبر عن المرحلة العليا للروح وبذلك يغدو هدفها في مسارها العام مقروناً بفهم لنفسها ومعرفة بذاتها وهذا ما يتحقق في الدولة. بتعبير آخر إن هدفها في المرحلة العليا هو أن يتحقق العقل في دولة.

والسمة الثانية تتلخص في فهم طبيعة الروح. إن ماهية الروح هي الحرية، وصفاتها ليست إلا طريقاً يفضي إلى الحرية؛ «غير أن الحرية هنا لا تعني مفهوماً سلبياً كأن يشير إلى حرية الإرادة أو الاختيار التعسفي للفرد، لأن مثل هذه الحرية تكون جزئية أو مجرد نزوة شخصية»⁽¹⁴⁾، أو هوى أو انفعالاً، إنما الحرية المقصودة هي أن يتبع الإنسان «ماهيته الخاصة وهي العقل بما تعنيه من مشاركة في حياة مجتمعية أوسع هي الدولة. إذ في الدولة وحدها يكون للإنسان وجود

(13) م.ن.، ص 83.

(14) م.ن.، ص ص 75-87.

عاقِل»⁽¹⁵⁾. أما الذي يعبر عن العقل في نطاق هذه الحياة فهو القانون الكلّي لا القانون الجزئي الذي تثقله أهواء الحاكم ونزواته الشخصية.

التاريخ عرض للروح، والروح ماهيتها الحرية. وعليه «فمسار التاريخ يشكّل إذاً حلقات متتابعة تمثّل درجات مختلفة من الوعي بالحرية»⁽¹⁶⁾. لذا تكون مراحلها الأولى ناقصة لما ستكون عليه من كفاية في مراحلها المتأخرة. بهذا يكون «تاريخ العالم عرضاً لمسار الروح في أعلى صورها. بما يعنيه من تقدم تدريجي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيتها بذاتها. والصورة التي تتخذها مراحل التقدم هي الأرواح القومية»⁽¹⁷⁾ المميزة في التاريخ، وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقية وحكومتها وفنّها ودينها وعلمها. ويعتبر تحقيق هذا التقدم الدافع الذي لا حدّ له لروح العالم»⁽¹⁸⁾.

هكذا ترسم السّمة الثالثة عند هيغل بأن هناك غاية يسعى التاريخ إلى تحقيقها بوصفه مساراً يتجه نحو تحقيق الوعي

(15) م.ن.، ص ص 83-85.

(16) م.ن.، ص ص 97-98.

(17) يسمي هيغل الأرواح القومية بروح الشعب كعقل كلّي سار في حضارة معيّنة حيث يعبر عن نفسه في التنظيم السياسي والفن وفي الدين السائد.

(18) Hegel, La raison dans l'histoire، م.س، ص ص 97-98.

الذاتي للروح. إذ إن الغرض النهائي يقوم على وعيها بحريتها. غير أن هذه الغاية لا تُختبر دفعة واحدة بل على مراحل تاريخية بحيث يأتي التعبير الكامل عنها في المرحلة الأخيرة التي يؤذن بها تقدّم التاريخ البشري.

وإذا كان تاريخ العالم يبدأ بغاية عامة لكنها ضمنية تتحقق عن طريق التقدم التدريجي؛ فإن ذلك يعني أن هذه الغاية تمثل جانبه الموضوعي أو الضرورة فيه، في حين أن جانبه الذاتي وهو الأفراد يتمثل في الحرية. وبذلك يقوم مسار التاريخ على حركة جدلية بين الضرورة والحرية وفان خطة الفكرة بالذات، أي إنه يصير انعكاساً للمراحل الضرورية التي تجتازها الفكرة وهي تفضّ نفسها في مسار تاريخي طويل، تكافح من خلاله لكي تصل إلى وعي بذاتها⁽¹⁹⁾، أي إلى أن تكون حرة زمن تحقّقها الكامل.

من آسيا إلى جرمانيا

إن كل مرحلة من مراحل هذا المسار التاريخي تمثل درجة من الحرية. والمرحلة الأولى التي تبدأ منها الروح هي العالم الشرقي: الصين والهند وفارس ومصر.

1 - يبدأ التاريخ عند هيغل بإمبراطورية الصين «والمبدأ

(19) م.ن.، ص ص 78-79.

العام الذي تقوم عليه هو الوحدة المباشرة بين الروح الجوهرية والروح الفردية، حيث تتمثل في روح العائلة التي تمتد لتشمل أعظم البلاد كثافة في السكان⁽²⁰⁾. وهذا يعني أن الروح الفردية، أو الإرادة الفردية، هي حالة اندماج تام في الجوهر، أو في الإرادة الكلية التي تمارس نشاطها من خلال إرادة الأفراد، دون أن تعي الإرادة الفردية نفسها، أو تتعارض مع هذه الإرادة الكلية.

إن الصينيين ينظرون إلى أنفسهم «على أنهم ينتمون إلى أسرهم أو عائلاتهم، وعلى أنهم في الوقت نفسه أبناء للدولة، وهم في داخل العائلة ليست لهم شخصيات لأن الوحدة الجوهرية التي يوجدون فيها هي وحدة الدم والطبيعة. كذلك ليس لهم في الدولة شخصيات مستقلة لأن العلاقة الأبدية البطيريركية⁽²¹⁾ هي السائدة ولأن الحكومة تقوم على

(20) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduction par j*

Gibelin, 3ème édition. Librairie philosophique, J. Vrin, 1979, p.

96.

وانظر أيضاً هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام (ج ٢٨١ العالم الشرقي)، دار التنوير ١٩٨٤ ط. أولى، ص ٦٩.

(21) نشير هنا على سبيل المثال: أنه ليس للابن أن يبدأ بالكلام حين يدخل أبوه عليه الغرفة، وإنما ينبغي عليه أن ينتحي ويتوارى بطريقة ما بجوار الباب. وليس له أن يترك الغرفة دون إذن من الأب. وعلى

أساس ممارسة الرعاية الأبوية للإمبراطور الذي ينظم كل قطاعات الدولة»⁽²²⁾.

إذاً، النظام الأبوي البطريركي هو الصورة العامة للعلاقات المجتمعية والسياسية السائدة في إمبراطورية الصين. فابتداءً من الأسرة الصغيرة، إلى العائلة الكبيرة، إلى النظام السياسي في الدولة؛ لا يوجد على جميع المستويات سوى شخصية واحدة أدمجت فيها جميع الشخصيات الفردية؛ وهي شخصية الأب المسيطر سيطرة مطلقة. فالأب هو الإمبراطور في الأسرة، والإمبراطور هو الأب في الدولة.

في مثل هذا النظام تكون فكرة الأب فكرة أخلاقية لا سياسية حيث تستدعي واجبات ذات اتجاه واحد لا يُعكس. فهي دائماً من الأدنى إلى الأعلى: من الابن إلى الأب، ومن الرعايا إلى الملك أو الإمبراطور، وليس ثمة طريق من الواجبات يهبط من الأعلى إلى الأدنى⁽²³⁾.

= الابن إذا مات الأب أن يعلن الحداد لمدة ثلاث سنوات، وأن يمتنع عن أكل اللحم وشرب الخمر، كما أن الأعمال التي كان يقوم بها لا بد أن تتعطل حتى ولو كانت أعمالاً للدولة... كما أنه لا يجوز أن يُعقد قران في الأسرة خلال مدة الحداد...

(22) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، م.س.، النص بالفرنسية، ص 96 وبالعربية ص 70.

(23) نشير هنا إلى: الواجبات المتبادلة بين الإمبراطور والشعب - الواجبات المتبادلة بين الآباء والأبناء - الواجبات المتبادلة بين الأخ الأكبر والأخ الأصغر - الواجبات المتبادلة بين الزوج والزوجة...

على صعيد آخر، تتجلى الوحدة المباشرة بين الروح الجوهرية والروح الفردية في إدارة الدولة⁽²⁴⁾ وفي الدين وفي العلم حيث يتأكد في كل ذلك أن الإمبراطور هو المشرّع الخاص للسماء⁽²⁵⁾، فضلاً عن أنه المشرّع الخاص للأرض. إن شخصية الشعب الصيني تتميز، حسب هيغل، ببعدها عن كل ما يتعلق بالروح؛ أي عن الأخلاق الحرة النابعة من الداخل، من أعماق الذات، كما أنها بعيدة عن الوجدان الحر وعن الجانب الذاتي في الدين والعلم والفن⁽²⁶⁾. الصين

(24) بالرغم من أن الأمبراطور له حقوق الملك، ويتربّع فوق قمة البناء السياسي أو كل الدولة، فإنه يمارس هذه الحقوق بطريقة أب مع أبنائه. فهو الأب وكل ما في الدولة من أمور تستوجب الاحترام ترتبط به لأن الأمبراطور هو الرئيس في كل أمور الدين والعلم. وهذا الاهتمام الأبوي من جانبه وروح رعاياه بوصفهم أطفالاً لا يستطيعون أن يتعدوا المبدأ الأخلاقي لمحيط الأسرة، ولا يظفروا لأنفسهم بأية حرية مستقلة ومدنية؛ يجعل من هذا الكل أمبراطورية وحكومة وسلوكاً يكون في الوقت نفسه أخلاقياً وواقعياً، أعني أنه نتاج للفهم بلا عقل حر ولا خيال حر.

انظر: م.ن.، النص بالفرنسية ص 98 وبالعربية ص 73.

(25) م.ن.، ص 27.

(26) م.ن.، النص بالفرنسية، ص ص 103-108.

هي الشكل الأول الذي توجد فيه الروح في رحلتها الطويلة عبر التاريخ لكي تتحرر من الطبيعة. ووجودها هنا هو وجود خارجي عبّر عنه المبدأ الأبوي البطريركي.

أما الخطوة التالية التي ينبغي للروح أن تخطوها، حسب القوانين العامة لسير الجدل، هي انتقال الروح من الخارج إلى الداخل، من الموضوع، إلى الذات، وهذا ما يحدث في الهند. وبتعبير آخر، إن سير الجدل يتم «بجعل العالم الطبيعي والعالم الروحي عالماً داخلياً ينتمي إلى العقل. وبذلك تتأسس بهذه العملية وحدة الذاتية والوجود الإيجابي بصفة عامة أو مثالية الوجود الفعلي»⁽²⁷⁾. لكن الذات الفردية الحقيقية لا تنوجد في الهند، بل توجد فكرة عامة عن الذاتية؛ هي مثالية الخيال بغير تصورات أو مفاهيم محددة ومتميزة. صحيح أن «المثالية هنا تبدأ من الوجود الواقعي، لكنها تحوّل كل شيء إلى خيال محض، وإلى أحلام. ولكنها ليست أحلام ذات فردية واقعية لها شخصيتها المتميزة، بل أحلام الروح المطلقة غير المحددة ذاتها»⁽²⁸⁾.

المبدأ العام في الطبيعة الهندية، هو الروح الحالمة التي تتميز بالخصائص التالية:

(27) م.ن.، ص 109.

(28) م.ن.، ص 109.

- أ - إن الفرد في «حالة الحلم يكفّ عن أن يكون واعياً بنفسه بما هو كذلك، بحيث يقدر على التفرقة بين ذاته وبين الموجودات الموضوعية. لكنه عندما يستيقظ يصبح وجوده لذاته، وتصبح بقية الموضوعات الأخرى تموضعاً خارجياً مقابلاً له⁽²⁹⁾.
- ب - هذا الانفصال بين الذات وبقية الموضوعات (الموجودات) لا وجود له في حالة الحلم، إذ تكفّ الروح عن أن تكون وجوداً لذاتها يعارض الوجود الخارجي الآخر.
- ج - وعليه، فالنظرة الهندية إلى الأشياء هي تماماً نظرة وحدة وجود عامة (panthéisme)، لكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا للفكر. فهناك جوهر واحد يتغلغل في جميع الأشياء وكل تفرد فيه يتم تحريكه وتنشيطه إلى قوى جزئية حسية خاصة.
- د - فالأحلام «ليست مجرد حكايات خرافية أو لعبة لقوة التخيل، بل إن الروح تضيع فيها، ويلقى بها من هذه الأحلام، وتسلم لتلك الأشياء المتناهية بوصفها أربابها وآلهتها، ومن ثمّ فكل شيء: الشمس والقمر والنجوم، ونهر الغانج ونهر السند، والحيوانات والزهور، بالنسبة للروح إله⁽³⁰⁾. وحين يتحول

(29 و 30) م.ن.، ص 110.

المتناهي إلى إله يفقد دوامه وثباته وجوهريته،
فيستحيل عندئذٍ تكوين تصور عقلي عنه. وعلى العكس
من ذلك، فإن الإلهي نظراً لأنه لذاته متغيّر وغير
ثابت، فإنه بواسطة هذا الشكل المنحط الذي يتخذه
يصبح مشوّهاً وملوثاً ولغوياً باطلاً.

هـ - هذا التآليه العام لكل ما هو موجود ومتناه، وبالتالي
انحطاط الإلهي، لا يجعل لتصور الإله في تجسيده أية
قيمة. فالبيبغاء والبقرة والقرد... هي تجسيّدات لله.
لكنها مع ذلك لا ترتفع فوق طبيعتها، وهذا ما يعطينا
فكرة عامة عن وجهة النظر الهندية إلى الكون، حيث
تخلو من المعقولية، أي تخلو من وجود للعلة
والمعلول، بمقدار ما يفقد الإنسان وجوده الحر من
أجل الذات، ومن الشخصية المستقلة ومن الحرية.

إن حالة الحلم التي تعيش فيها الهند، فرضت عليها
الانغلاق على ذاتها. وإذا حصل لها بعض الانتشار إلى
خارج حدودها، فإن ذلك لم يكن بصفة عامة يتمثل في فعلٍ
سياسي مؤثّر. فالشعب الهندي لم يقم بأية فتوحات خارجية.
لا بل كان ميداناً دائماً للغزو الخارجي؛ إذ كانت الهند أرضاً
مرغوبة مليئة بالكنوز. لقد دخلها الإسكندر الأكبر في التاريخ
القديم، كما استطاع الإنجليز أن يغزوها في العصر الحديث
«لأن القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع

لأوروبا، وسوف تضطر الصين في يوم من الأيام لأن تستسلم لهذا المصير»⁽³¹⁾.

وإذا كانت الحياة السياسية في الصين تسود فيها المساواة بين كل الأفراد، حيث كانت الحكومة مستغرقة في مركز واحد هو الإمبراطور! ولم يكن بالتالي لهؤلاء الأفراد أن يبلغوا الاستقلال والحرية الذاتية «فإن التقدم الجوهري الذي أحرزته الهند من هذه الزاوية يتمثل في السير من الوحدة إلى الاختلاف، أو من الدمج إلى الانفصال. لكن هذا الانفصال، (أو التمييزات والاختلافات)، يرتد إلى الطبيعة. فبدلاً من إثارة نشاط النفس بوصفها مركزاً لوحدة الأعضاء؛ فإن التمييزات تتحجر وتصبح صلبة. وهذه التمييزات هي الطبقات المقفلة (Castes) الشهيرة في الهند»⁽³²⁾. فالأعضاء المستقلون هنا ليسوا أفراداً أو شخصيات ذاتية، وإنما هي تمييزات طبقية مغلقة مصدرها الطبيعة أساساً.

وفي هذا الصدد، يقول هيغل إنه في كل دولة عقلانية توجد تمييزات، ويقوم الأفراد بوضعها من ذاتهم. لكن الأمر

(31) م.ن.، ص 111.

Car c'est la destinée fatale des empires asiatiques de se soumettre aux européens et la Chine aussi devra bien un jour s'accommoder de ce destin.

(32) م.ن.، ص 112.

لم يصل في الهند إلى الحديث عن حرية وأخلاقية باطنية،
فالتميزات السائدة هي فقط تلك التميزات الخاصة بالأعمال
والطبقات المترتبة بإحكام حديدي مغلق، وهي شبيهة
بالوحدة الصارمة الموجودة في الصين.

هذه الطبقات أو الطوائف تعود نشأتها إلى الأسطورة التي
تقول «إن طائفة البراهمة خرجت من فم براهيم كما خرجت
طبقة المقاتلين من ذراعيه. أما طبقة الحرف فقد انحدرت من
حقويه أو خاصرته، والطائفة الخادمة من قدميه»⁽³³⁾. لقد
منعت هذه التراتبية الفرد من أن يختار عمله، وبالتالي الطائفة
التي ينتمي إليها، وذلك يعود لعدم الاعتراف بالذاتية الداخلية
على أنها أمر مستقل. وإذا كانت التميزات تجد طريقها
للظهور، فإن الاعتراف بها يصاحبه اعتقاد بأن الفرد لا
يختارها لنفسه وبنفسه، لكنه يتلقاها من الطبيعة.

على هذا النحو، يتجلى أيضاً انعدام استقلال الذات
الفردية الهندية، سواء أكان الأمر يتعلق بالجانب
الأخلاقي⁽³⁴⁾، أم بالدين، أم بالفن، أم بالنسبة

(33) م.ن.، ص 114.

(34) إن الأخلاق القائمة على علاقة ماهية الله بوصفها جوهرًا عامًا للسلوك
البشري لا يمكن أن توجد بين الهنود. لأن الروح لا يشكّل مضمون
وعينهم، وكل فعل عندهم هو عادة خارجية مفروضة، وليس نشاطاً
حرّاً نتيجة لشخصية ذاتية. وهكذا يتبيّن الوضع الأخلاقي عند الهنود

للدولة⁽³⁵⁾ التي لا تنوجد في الهند بالمعنى الصحيح للكلمة،
إذ إن الحياة السياسية فيها هي استبداد بغير مبدأ، وبلا قاعدة
من الأخلاق والدين.

لقد بقيت الصين والهند في حالة سكون يُديم الوجود
الطبيعي الخامل. ومع الإمبراطورية الفارسية يجري الارتباط
أو الصلة بالتاريخ. فالفرس هم أول شعب تاريخي، وفارس
هي أول إمبراطورية عرفت الزوال.

في فارس، ومع شعب الزند (zend) بالتحديد، «يظهر
لأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته ويُضيء ما حوله، لأن
نور زرادشت ينتمي إلى عالم الوعي، إلى الروح كعلاقة بشيء
متميّز عن ذاتها. ففي العالم الفارسي توجد وحدة خالصة
سامية، كالجوهر يترك ألوان الوجود الخاصة فيه حرة،
كالضوء الذي يبرز فقط ما هي عليه الأجسام لذاتها. وحدة
لا تسود الأفراد إلا لكي تستثيرهم حتى يصيروا أقوياء

= على أنه أكثر الأوضاع انحطاطاً أو فساداً. وحكمنا على أخلاقيات
الهنود قد يتأثر بسهولة عن طريق أوصاف اللطف والرقّة، والخيال
الجميل المفعم بالأحاسيس، لكن لا بدّ أن نضع في اعتبارنا أنه توجد
جوانب في شخصية الأمم المنهارة يمكن أن نقول عنها إنها رقيقة
ونبيلة.

انظر: م.ن.، النص بالفرنسية ص 121، وبالعربية ص 123.

(35) م.ن.، ص 123.

لأنفسهم، وليطوروا جزئيتهم أو فرديتهم ويؤكدوها. وليس في
النور تمييزات، فالشمس على الصالحين والظالمين؛ على
المرتفع والمنخفض، وتغمر الجميع بالنعم نفسها والازدهار
نفسه ولا ينشط النور ويحيا إلا إذا سقط على شيء متميز عن
ذاته فيؤثر فيه ويطوره. وهو يقف من الظلمة موقف النقيض،
وتُظهر علاقة التناقض هذه مبدأ النشاط والحياة. أما مبدأ
التطور فهو يبدأ بتاريخ فارس، ومن ثمَّ فإن ذلك يشكّل
البداية الحقيقية لتاريخ العالم»⁽³⁶⁾.

تشكّل الديانة الزرادشتية نقطة انطلاق هيغل في عرضه
لتطور الروح كما تجلّت في الإمبراطورية الفارسية. ففي مقابل
التلبّد البائس الذي عاشته الروح في الهند، فإنها في فارس
تنشق من تلك الوحدة الجوهرية للطبيعة، وتتخذ شكل النور.
«والنور هنا ليس هو اللاما أو البراهما، كما أنه ليس جبلاً
ولا حيواناً، ولا هو هذا الموجود الجزئي أو ذاك، وإنما هو
الكلية الحسية ذاتها، هو هذا التبدّي البسيط. ومن ثمَّ فإن
الديانة الفارسية ليست عبادة أوثان، فهي لا تعبد موضوعات
طبيعية فردية وإنما تعبد الكلّي ذاته»⁽³⁷⁾.

(36) م.ن.، ص 133.

(37) م.ن.، النص بالفرنسية ص ص 138-139، وبالعربية ص ص
152-153.

إن النور هو الذي يضع الإنسان في مركز يكون فيه قادراً على ممارسة الاختيار، وهو لا «يستطيع أن يمارس اختياره إلا إذا خرج من حالة الاستغراق. لكن النور يتضمن مباشرة ضده وهو الظلام، مثلما أن الشر هو نقيض الخير... ويمثل أهورا مزدا عند الفرس مملكة النور أو الخير. فالنور هو جسده، ومن هنا جاءت عبادة النار لأنه حاضر في كل ضوء. أما أهرمان فهو إله مملكة الظلام أو الشر، والظلمة هي جسده، وإن كانت النار تطرده دائماً من المعابد»⁽³⁸⁾.

لكن، وبالرغم من هذه الخطوة الحقيقية التي خطتها الروح في فارس؛ فقد بقي المبدأ الفارسي يعاني من القصور في عدم التعرف على وحدة التناقض التي تتطلبها الروح نفسها، لأنه في ذلك القصور اللامتعين لكل المخلوق الذي ظهر منه أهورا مزدا وأهرمان، تكون الوحدة هي الوجود الأول على نحو مطلق، ولا تردُّ هذه الوحدة التمييز إلى ذاتها. فأهورا مزدا يخلق بإرادته الخاصة الحرة. لكن هذا الخلق يتم كذلك وفقاً لمشئته الكل اللامحدود، ولا يوجد تصالح أو توفيق بين التناقضات إلا في الصراع الذي ينشب بين أهورا مزدا وأهرمان، والذي ينتهي بانتصار إله النور»⁽³⁹⁾.

(38، 39) م.ن.

إن النور في فارس هو ماهية الطبيعة الكلية، وهو الذي تجلّى فيه التاريخ القاصر للروح. هذا المبدأ طوّر نفسه بأشكال متباينة، فانغمس في الحس بين البابليين والسوريين، ثم ظهر كوعي أولي للروح العينية في عبادة أدونيس، وكفكر خالص عند اليهود. لكن كانت تنقصه في الحالة الأولى وحدة العيني، أما في الحالة الثانية فكان ينقصه العيني نفسه. هذه العناصر المتناقضة وجدت توحيدها في مصر، وقد رأى هيجل في أبي الهول رمزاً للروح المصرية «فالرأس البشري الذي يبرز من خلال جسم الحيوان يعرض الروح على نحو ما تبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة منتزعة نفسها من هذا الجانب ومتأملة ما هو لها في حرية دون أن تحرّر نفسها تماماً، مع ذلك، من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة. والصروح التي لا نهاية لها، والتي خلفها المصريون، نصفها تحت الأرض ونصفها فوق الأرض في الهواء، والأرض كلها مقسّمة إلى مملكة الحياة ومملكة الموت. والتمثالان الهائلان لممنون ومجدان لأول وهلة شمس الصباح الباكر. ولكن هذا لم يكن بعد النور الحر للروح الذي يدوّي فيهما. ولا تزال اللغة المكتوبة هيروغليفية، وأساسها هو الصورة الحسية وحدها وليس الحرف نفسه»⁽⁴⁰⁾.

(40) م.ن.، ص 153.

هكذا تظهر الروح في مصر مكبوتة وهي تعبر عن نفسها، ولكن في إطار حسي فقط. وهذا ما تجسد في العبادة (عبادة الحيوان Zoolâtrie) وفي الفن والقضاء وفي التنظيمات التشريعية.

وهذه الروح المنغلقة على نفسها داخل حدود تصورات جزئية، والمنحدرة حتى درجة حيوانية؛ تكافح للخروج من هذه الحدود متنقلة بلا كلل من صورة جزئية إلى أخرى، دون أن ترتفع إلى الكلّي وإلى الأعلى، إذ يبدو أنها كانت عمياء عن ذلك.

2 - وفي هذا السياق كان لا بدّ للروح من أن تنتقل من المبدأ المصري إلى المبدأ اليوناني الذي يتجلى في الروح الحرة. وهذا ما مثلته عبادة الإله أبولون «أيها الإنسان إعرف نفسك - فهذا القول لا يعني معرفة الذات للجوانب الجزئية لضعفها وأخطائها، إذ إن المقصود ليس هو الإنسان الجزئي الذي ينبغي أن يعرف خصائصه، وإنما المقصود هو الإنسان بصفة عامة، والذي ينبغي عليه أن يعرف نفسه. لقد صدر هذا الأمر لليونانيين، وفي الروح اليونانية يتمثل الجانب الإنساني في وضوحه وفي تطور هذه الروح»⁽⁴¹⁾.

على هذا النحو تمّ الانتقال من مصر إلى اليونان، فحين

(41) م.ن.، ص 166-167.

تكون مصر إقليماً من أقاليم المملكة الفارسية، وعندما يحتكُّ العالم الفارسي بالعالم اليوناني تسقط الإمبراطورية الفارسية. فيتم الانتقال التاريخي لأول مرة، حيث يتمثل في انتقال السيادة من الفرس إلى اليونان. وهو حدث سوف يتكرر من حين لآخر. فاليونان يسلمون صولجان السلطة والحضارة للرومان وهؤلاء يخضعون للجرمان.

إن الكشف عن مبدأ الروح والانفصال عن الطبيعة والتقدم في مسار التاريخ حصل بالفعل في الإمبراطورية الفارسية التي أدّت دورها وزالت. أما في الصين والهند، فقد استمرت حالة فقدان الوعي التام، ولهذا لم تعرفا تغييراً أو تقدماً؛ لأن التقدم لا يكون ممكناً إلا في حالة استقلال الروح. ومع نور الفرس بدأ ظهور التصور الروحي. وهنا ودّعت الروح الطبيعة.

3 - في اليونان، المرحلة الثانية في تطوّر الروح، يظهر مبدأ الفردية والحرية الذاتية التي لما تزل في نطاق وحدة الأخلاق⁽⁴²⁾ الجوهرية. والفرق هنا مع العالم الآسيوي. عالم المرحلة الأولى، يتجلّى في أخلاق تؤثر على الفرد، وتتضمّن بالتالي حرية الإرادة للأفراد. وفي العالم الروماني⁽⁴³⁾ والمسيحية، المرحلة الثالثة من تطور الروح،

(42، 43) Hegel: La raison dans l'histoire، م.س.، ص ص 287-290.

تتخذ هذه الأخيرة الشكل الكلّي المجرد. ففي هذا العصر لا تكون حياة الإنسان في حالة خضوع للإرادة المستبدّة للسيد الأعلى أو للتعسف الفردي. إنه عصر العمل الشاق، لأن الإنسان يعيش في الخدمة وليس في زهو الحرية من أجل هدفه الذي يظهر وكأنه أمر كلّي. لكنه في الوقت نفسه شيء صارم يتفرد به. فالدولة⁽⁴⁴⁾ والقوانين والدساتير هي الأهداف وعلى الفرد أن يضع نفسه في خدمتها.

إن الانتقال⁽⁴⁵⁾ إلى المبدأ التالي لا بدّ أن يظهر وكأنه صراع بين الكلّية المجردة والفردية. فالتعارض بين الكلّية (universalité) والذات يستوجب توفيقاً (Conciliation) تكون فيه الشخصية الفردية قد تطهّرت (purifiée) في الكلّية، وانوجدت بذاتها ولذاتها.

4 - في العالم الجرمانى، المرحلة الرابعة من تطور الروح، تسود الذاتية⁽⁴⁶⁾ التي تتعرّف إلى نفسها بنفسها، حيث يكون فجر الروح الحقيقي ونضجها الكامل، وحيث تحوي بذاتها أوقات تطورها السابق، وتتوصل إلى شموليتها الخاصة.

إن التوفيق بين الكلّية المجردة والفردية - يجري في هذا

(44) م.ن.

(45، 46) م.ن.، ص 290-292.

العالم ويشكّل مبدأ الروح فيه. هنا تكون الذات حرة بذاتها، ويكون الإنسان بما هو إنسان حر، كما أن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها بما هي وعي لذاتها⁽⁴⁷⁾.

الحرية هي مبدأ الروح، والمبدأ يوجد كذاتية (Subjectivité) تدفعها الطبيعة الخاصة للنفس لما ينبغي أن تقدّس وتُجلّ وهو جوهرها وحقيقتها الروحية⁽⁴⁸⁾. وهذا ما أوحى به المسيح في دينه. فحقيقة النفس ينبغي أن تتصل بالألوهة. وعليه يكون التوفيق بين الكلية والفردية قد تحقق بذاته ولذاته. وهذا التوفيق يحصل في المسيحية بعد أن يُحل التعارض بين المبدأ الروحي الديني والعالم الدنيوي العلماني (monde séculier) المواجه له⁽⁴⁹⁾. فهذا العالم المسيحي غير الاستبدادي ينبغي أن يطابق الحقيقة في الصيرورة، مثلما يكون على المبدأ الروحي أن ينمو حتى يعرف أن الروح ينبغي أن تتحقق في العالم الدنيوي المجتمعي.

هذا العالم يكون الطور الأول لتحقيق الروح فيه؛ في الأسرة⁽⁵⁰⁾ وذلك من خلال دورها الأساسي في تربية الأبناء،

(47، 48، 49) م.ن.، ص 293-296.

(50) Hegel, Principes de la philosophie du droit, traduction par André Kahn, Gallimard, 1940, p. 198.

وانظر أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جزء ثان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984، ص 593.

وفيما تمثله كأول مظهر من مظاهر الأخلاق. ثم تتحقق الروح في الطور الثاني في المجتمع المدني⁽⁵¹⁾ حيث يتجمع الناس وفقاً لمصالحهم وما تستتبعه من علاقات اتفاقية وأحياناً تصادمية. ويكون تحققها في الطور الثالث في الدولة. وهذه تمثل التحقق المجتمعي الأعلى. وفي هذا النطاق، يميّز هيغل بين الدولة والمجتمع المدني. فهذا يمثل عنده عالماً فردياً ونفعياً تسود فيه الذرية (atomisme) المجتمعية؛ أي إنه يتشكّل من أفراد على هيئة ذرات في هذا المجتمع. أما الدولة في نظره فهي التي توصل الإنسان إلى الأخلاقية العليا؛ فحين تربيّه وتخضعه لنظام جماعي لا تقلل من قيمته كفرد، بل تحرره من أعراض طبيعته الحيوانية ونظرته العقيمة، وتسمح له بأن يكمل شخصيته وذلك عن طريق ادماجه في نظام أخلاقي أعلى، من شأنه أن يتقدم في اتجاه ما هو كلي.

الدولة، المبدأ الماهوي

تجدُ فلسفة التاريخ هذه عند هيغل مرتكزها، كما كل أعماله، في الحركة التي يسلكها دياكتيك الفكرة التي تنتج على امتداد مسارها الواقع العملي والمعرفة التي تحيط بمستويات ومراحل تحقق هذا الواقع. والحركة تلك تبدأ من

(51) Hegel, Principes de la philosophie du droit ، م.س. ، ص 217.

الفكرة، حيث تكون ضمنية وموحّدة في الأصل (مطلقة)⁽⁵²⁾، وقد أطلق عليها هيغل اسم الموضوع (الإثبات - التأكيد) *thèse*، ثم تفضُّ الفكرة نفسها ويتولّد عن الموضوع نقيضه (النفي - السلب) *Antithèse*. وما إن يصبح هناك تناقض يتواجه فيه الإثبات والنفي حتى ينتهي هذا التناقض إلى توليد مفهوم جديد (مركب) للفكرة، مختلف عن الإثبات وعن النفي في آن معاً، أي مفهوم ثالث *synthèse* تتخطّى الفكرة من خلاله نفسها وتتجاوز الطور السابق الذي كانت فيه.

من الإثبات إلى النفي، ومن ثم إلى نفي النفي: ذاك هو مسار تطور الفكرة الذي يندرج داخل دائرة العقل المجرّد بصورة أساسية، حيث إن ما يجري في دائرة العالم المادي، ليس إلا مجرد انعكاس لما يجري في دائرة العقل. وحيث إن كل درجة من درجات التحول في الفكرة تقابلها درجة أو مرحلة من مراحل التحول التاريخي في الواقع. وعليه فالمنهج الديالكتيكي الهيجلي، يركز على توالد الفكرة من نفسها في أزمنتها المتعاقبة وصولاً إلى سيادة العقل المجرد الذي يتحقق في الدولة كمحطة أخيرة في مسار تطور الفكرة التاريخي.

الفكرة الضمنية والموحّدة في الأصل تتجلّى في نمط

(52) رينية سيرو، «هيغل والهيغلية»، ترجمة نهاد رضا، دار الأنوار، لا.ت. ص 32.

وشكل وجودها السياسي في دولة الاستبداد الأخلاقي في الصين، إذ إن الإرادة الأخلاقية للإمبراطور هي القانون في الدولة الصينية. فالحرية الذاتية مكبوتة وقانون الحرية لا يحكم الأفراد إلا من خارجهم.

وفي الهند التي تسود فيها وحدة ما هو طبيعي وما هو روحي، والتي تغيب عنها الحرية بوصفها إرادة مجردة بذاتها وبوصفها حرية ذاتية في آن معاً، يتمثل المبدأ السياسي فيها بوجود شعب دون وجود للدولة. ففي هذه «الإمبراطورية» يوجد أكثر ألوان الاستبداد تعسفاً وفساداً وانحطاطاً.

كذلك تشكّل فارس وتركيا وآسيا، بصفة عامة، مسرحاً للاستبداد والطغيان بمعناه السيئ، بالرغم من أن النظرة إليه ترى فيه أمراً مضاداً للنظام السليم للأشياء، ومستهجناً من قبل الدين والوعي الأخلاقي عند الأفراد. أما حين تتخطى الفكرة نفسها وتتحقق سيادة العقل المجرد والأخلاقية العليا (في العالم الجرمانى)، فالدولة آنئذ:

- هي «الواقع الفعلي للفكرة الأخلاقية الموضوعية. هي الروح الأخلاقية بوصفها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه»⁽⁵³⁾.

«L'état est la réalité en acte de l'idée morale objec-

(53) Hegel, Principes de la philosophie du droit، م.س، ص 270.

tive. L'esprit moral comme volonté substantielle révélée
claire à soi-même, qui se connaît et se pense et accomplit
ce qu'elle sait et par ce qu'elle sait?

- «بوصفها الواقع الفعلي للإرادة الجوهرية. الدولة هي
العقل في ذاته ولذاته»⁽⁵⁴⁾.

«L'état, comme réalité en acte de la volonté substan-
tielle... est le rationnel en soi et pour soi».

- بتعبير آخر، هي تحقيق العقل في الواقع. أو هي
الروح الأخلاقية بوصفها إرادة جوهرية تعقل ذاتها. إنها
جوهر مجتمعي وصل إلى درجة الشعور بذاته حيث تجمع في
ذاتها مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني⁽⁵⁵⁾.

بالطبع، لا تنطبق هذه التعريفات على هذه الدولة الواقعية
أو تلك، إن كان من حيث تكوينها أو تطورها أو انهيارها،
إنما يجيب عن مفهوم الدولة المجرد منظوراً إليه من زاوية
تاريخ فكري كلي وشمولي. ومن منطلق أنها العنصر
المحدد⁽⁵⁶⁾ للمجتمع المدني الذي تمثل بالنسبة إليه وللأسرة

(54) م.ن.

(55) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ح2، م.س.، ص594،
كذلك انظر:

Eric Weil, Hegel et la philosophie du droit, PUF. 1979, p. 20.

(56) كارل ماركس، فردريك إنجلز، «حول الدين»، م.س.، ص192.

ضرورة خارجية⁽⁵⁷⁾ وقوة متعالية حيث تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها بالذات، وتكون في الوقت نفسه غاية الاثنين معاً.

هكذا، تصل الروح بعد رحلتها «الشاقة» إلى غايتها حيث ترجع إلى ذاتها وقد تحولت إلى روح واقعية، إلى فكرٍ شاعرٍ بذاته. وحيث يتجسّد مضمون التاريخ في الدولة.

ماركس/ التاريخ سيرورة واقعية للإنتاج

يرتكز مفهوم التاريخ عند ماركس على ثلاثة منطلقات:
الأول: التاريخ عرض لتحرير الإنسان من شروط إنتاجه الطبيعية.

الثاني: مضمون التاريخ هو التقدم كسيرورة واقعية للإنتاج.

الثالث: غاية التاريخ الوصول إلى مملكة الحرية الإنسانية.

1 - يشكّل المنطلق الأول الأساس الموضوعي لنظرية ماركس في التطور المجتمعي والاقتصادي، وكذلك في تحليله للإنسان كحيوان مجتمعي. إن «الإنسان، أو بالأحرى البشر

(57) عبد الله العروي، «مفهوم الدولة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981، ص 24.

(الجماعة البشرية الأولى)، يعملون، أي أنهم يخلقون وجودهم ويعيدون إنتاجه في ممارستهم اليومية؛ في سعيهم وراء الغذاء والمأوى والحب... وهم يقومون بذلك من خلال تحركهم داخل الطبيعة، فيأخذون منها من أجل هذا الغرض»⁽⁵⁸⁾. هنا يمكن اعتبار عملية الأخذ هذه، أو كيفية استخدام جزء من الطبيعة على أنها عملية تملك؛ مما يعني أنها في الأصل ليست إلا جانباً من جوانب العمل. وهذا ما «تعكسه الوحدة الطبيعية بين العمل ومتطلباته المادية المسبقة حيث تكون العلاقة بين العامل (المنتج) والشروط الموضوعية لعمله علاقة ملكية»⁽⁵⁹⁾. وهذه ليست بأي حال من الأحوال مساوية للشكل التاريخي المعروف بالملكية الخاصة. إنها ملكية الجماعة التي تنتج وتعيد إنتاج ذاتها بالعمل الحي. والإنسان لا يعتبر نفسه مالكا، أو مملكا، إلا إذا كان عضواً فيها. فالتملك في ظل هذه الشروط التي لا تأتي كنتاج للعمل تبدو وكأنها شروطه الطبيعية أو الإلهية المسبقة...

في مسار معقد وطويل لنظام العلاقات هذه ينشأ التقسيم الاجتماعي للعمل (التخصص الوظيفي)، الذي يصبح ممكناً

(58) كارل ماركس، «نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية»،

ترجمة لجنة بإشراف د. صادق جلال العظم، دار ابن خلدون، 1974،

م.س.، ص 7.

(59) م.ن.، ص 61.

مع إنتاج فائض يزيد عن الحاجة المطلوبة لبقاء الفرد واستمرار الجماعة. كما يعود كل منهما ليعمل بدوره على تعزيز إمكانات إنتاج الفائض الذي يرسى الأرضية الملائمة لإمكانية التبادل. حيث لا يتعدى هدفه في البداية (ما قبل الإنتاج الرأسمالي) مجرد الاستعمال، أي المحافظة على المنتج والجماعة على حد سواء.

إن عملية تحرر الإنسان من الطبيعة والسيطرة المتنامية عليها، تبدأ من تحرر الإنسان من الوضع السائد، عندما يعيش البشر البدائيون حياتهم، ومن العلاقات الأولية والتلقائية كما نمت على الطبيعة، والتي تبرز من خلال تقدم لدى المجموعات البشرية. ثم تنمو حيث تتعقد العلاقات التي يدخل فيها البشر نتيجة للتخصص في العمل. فتتجزأ علاقة العمل - التملك (الوحدة الطبيعية بين العمل وشروطه الطبيعية المسبقة) تدريجياً مع ابتعاد الارتباط البدائي بالطبيعة كما تطور تلقائياً. وتأخذ عملية التجزئة هذه صورة الانفصال التدريجي للعمل الحر عن شروط تحقيقه الموضوعية، أي عن وسائل العمل ومواده. ويجري بالتالي «انفصال العامل في المقام الأول عن الأرض باعتبارها مختبره الطبيعي»⁽⁶⁰⁾ (في أطوار الإنتاج ما قبل الرأسمالي). هذه العملية تصل إلى ذروة

(60) م.ن.

وضوحها في ظل الرأسمالية حيث يتم اختزال العامل إلى قوة عمل فحسب. كما يتم في مقابل ذلك، اختزال الملكية إلى السيطرة على وسائل الإنتاج بصورة منفصلة كلياً عن العمل، بالإضافة إلى الانفصال الكامل الذي نجده في عملية الإنتاج بين الاستعمال من ناحية وبين التراكم والتبادل من ناحية ثانية.

إن عملية تحرر الإنسان من شروط إنتاجه الأولية الطبيعية تشكّل تفريداً له (individualisation)، إذ لا يصبح الإنسان فرداً إلا عبر الصيرورة التاريخية. فهو «يظهر في الأصل ككائن نوعي (ينتمي إلى نوع أو جنس قبل أن يكون فرداً) أو ككائن قبلي، جمعي. هنا يشكّل التبادل بحد ذاته عاملاً رئيسياً في تفريده حيث يجعل حالته الأولى غير ذات بال كما يعمل على انحلالها»⁽⁶¹⁾. ويتضمن هذا تلقائياً تحولاً في علاقات الفرد بما كان يشكّل في الأصل الجماعة التي كان يعمل داخلها. وهذا يعني أن تحولاً يكون قد طرأ على هذه الجماعة، وأن سياقه المديد لا يلبث أن يشكّلها في الرأسمالية كآلة اجتماعية لا إنسانية. لكن وبالرغم من أن هذه الآلة هي التي تجعل التحرير ممكناً، أي الانفصال الذي لا يصل إلى كماله إلا في العلاقة بين العمل المأجور ورأس

(61) م.ن.، ص 9.

المال، فإنها تظل غريبة عن الفرد ومعادية له، ومع ذلك تبقى عملية التحول مشحونة بالإمكانات لصالح الإنسانية.

من المشاعة إلى الشيوعية

2 - إذا يشكّل الإنتاج نقطة الارتكاز في البحث في مفهوم التاريخ، وإن سيرورته الواقعية المترافقة مع أشكالٍ محددة من التطور هي التي جعلت التاريخ ينقسم إلى مراحل متتابعة في تقدمها.

في الأيديولوجيا الألمانية يرى ماركس وإنجلز أن مختلف مراحل تطور تقسيم العمل ليست إلا أشكالاً مختلفة من الملكية؛ «حيث إن مرحلة تقسيم العمل تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم بما يتعلق بمادة العمل وأدواته ومنتوجه»⁽⁶²⁾؛ أي إن ما هم عليه يتطابق مع إنتاجهم، مع ما ينتجون وكيف ينتجون على حد سواء.

وعليه، فالشكل الأول للملكية هو الملكية⁽⁶³⁾ القبلية التي تتلاءم مع المرحلة غير المتطورة من الإنتاج، حيث يعيش الإنسان من الصيد البرّي والمائي وتربية الحيوانات؛ أو من

(62) كارل ماركس، فريدريك إنجلز، «الأيديولوجيا الألمانية»، م.س.، ص 26.

(63) م.ن.، ص 26 - 28.

الزراعة في أعلى المراحل. وفي هذه المرحلة يكون تقسيم العمل أولاً للغاية، ولا يشكّل أكثر من مجرد امتداد لتقسيم العمل الطبيعي الذي تفرضه العائلة: زعماء العائلة، أعضاء القبيلة، العبيد. هنا لا تتطور العبودية إلا تدريجياً مع نمو السكان والحاجات. ومع اتساع العلاقات الخارجية أي علاقات الحرب والمقايضة.

وفي سياق هذا التطور التدريجي يتكون أول شكل رئيسي لتقسيم العمل المجتمعي، وهو الفصل بين العمل الصناعي والتجاري من جهة وبين العمل الزراعي من جهة أخرى؛ مما يؤدي إلى التمييز بين المدينة والقرية، وإلى التعارض بينهما. وهذا بدوره يقود إلى المرحلة التاريخية الثانية من علاقات الملكية، وهي ملكية الدولة⁽⁶⁴⁾ والملكية المشاعية السائدتان في العصور القديمة. أما أصول هاتين الملكيتين فيجدهما ماركس وإنجلز في تشكّل المدن الذي حصل بواسطة اتحاد التجمعات القبلية بالتراضي أو بالغزو مع بقاء العبودية واستمرارها. وبذلك تصبح الممتلكات المشاعية، بما فيها ملكية المواطنين لعبيد المدينة، الشكل الرئيسي للملكية، حيث تبرز الملكية الخاصة إلى جانبها وإن ظلت في البداية

(64) م.ن.، ص 26 - 28.

خاضعة للملكية الأولى. ومع تطور الملكية الخاصة غير المنقولة تحديداً تتفسخ كل البنية الاجتماعية القائمة على الملكية المشاعية، وتنحل معها سلطة أهل المشاعة.

هنا يغدو تقسيم العمل أكثر تعقيداً وذلك بوجود تميزات عدة منها: التمييز بين المدينة والريف - التعارض بين الدول التي تمثل مصالح المدن، والدول التي تمثل مصالح الريف - التمييز داخل المدينة بين الصناعة من ناحية والتجارة البحرية من ناحية ثانية - التمييز بين المواطنين الأحرار والعبيد بطبيعة الحال..

هذه التحولات ولدت في تضافرها وتداخلها الشكل التاريخي الثالث⁽⁶⁵⁾ للملكية وهو الملكية الإقطاعية. وفي هذا المقام يرى ماركس وإنجلز أنه إذا كان العالم القديم قد انطلق من المدينة والأرض الصغيرة التابعة لها؛ فإن العصور الوسطى انطلقت من الريف.

لقد بدأت هذه الانطلاقة فوق أراضٍ واسعة هيأتها الفتوحات الرومانية وانتشار الزراعة المرتبط بها، ثم «ما لبثت القرون الأخيرة من حياة الإمبراطورية أن دمّرت بفعل غزو البرابرة عدداً من القوى المنتجة. فانحطت الزراعة وتدهورت الصناعة نظراً لنقص الأسواق، وضعفت التجارة، أو

(65) م.ن.، ص 26 - 28.

انقطعت، بسبب العنف. كما تناقص عدد سكان المدن والريف»⁽⁶⁶⁾.

في مثل شروط كهذه تطورت الملكية الإقطاعية تحت تأثير البنية العسكرية الجرمانية، فنشأت طبقة النبلاء الأسياد المالكين وخضع الفلاحون الصغار للقنانة. وكان لهذا التنظيم الإقطاعي للملكية العقارية نظيره في المدن في صورة ملكية الروابط الحرفية أي التنظيم الإقطاعي للحرف. وبذلك كان شكل الملكية الرئيسية خلال الحقبة الإقطاعية يتألف من الملكية العقارية وعمل الأقدان الملتصق بها من جهة أولى، والعمل الفردي حيث يسيطر الرأسمال الصغير في عمل الأجراء من جهة ثانية.

أما تقسيم العمل فقد عبّر عن نفسه بصورة رئيسية من خلال الفصل الحاد بين المراتب الاجتماعية المتعددة: في الريف هناك الأمراء والنبلاء ورجال الدين والفلاحون، وفي المدينة هناك معلّمو الحرف والأجراء والصناع والعمال المياومون. وقد اقتضى هذا النظام المنتشر على مساحات واسعة قيام وحدات سياسية كبيرة نسبياً بغية تحقيق مصالح النبلاء مالكي الأرض، ومصالح المدن. لذلك سادت الممالك الإقطاعية سيادة شاملة في حقبة العصور الوسطى.

(66) كارل ماركس، «أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، م.س.، ص 108.

إن عملية الانتقال⁽⁶⁷⁾ من الإقطاع إلى الرأسمالية جاءت نتيجة للتطور الإقطاعي نفسه. وقد بدأ هذا الانتقال من المدن؛ لأن انفصال المدينة عن الريف كان العنصر الأساسي والثابت في تقسيم العمل المجتمعي، وفي التعبير عنه منذ نشوء الحضارة وحتى القرن التاسع عشر. ففي المدن التي قامت من جديد في العصر الوسيط؛ نما تقسيم للعمل بين الإنتاج والتجارة التي توسّعت عبر المسافات الطويلة. لذلك كانت النتيجة الأولى لتقسيم العمل بين المدن هي بروز صناعة المانيفاكتورة⁽⁶⁸⁾ المستقلة عن الروابط الحرفية، والمعتمدة إما على التجارة الخارجية أو على السوق الداخلية. ومع نهوض هذه الصناعة برزت المركاتيلية، وتطورت العلاقات بين الرأسمالي والعامل في داخلها؛ فاهتزت مكانة الملكية العقارية الإقطاعية نتيجة التوسع الهائل الذي طرأ على التجارة إثر اكتشاف القارة الأمريكية، وفتح الطريق البحري إلى الهند. وكذلك نتيجة استيراد البضائع بشكل كبير عبر البحار، ولا سيما الذهب. وقد كان لهذه التحولات، وبالأخص توسيع الأسواق إلى سوق عالمية،

(67، 68) كارل ماركس، فريدريك إنجلز، «الأيدولوجيا الألمانية»، م.س.، ص ص 66-73.

كذلك انظر: موريس دوب وآخرون، «الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية»، دار ابن خلدون، 1971.

الأثر الكبير في افتتاح مرحلة جديدة من التطور التاريخي هي مرحلة الرأسمالية⁽⁶⁹⁾.

لقد شكّل تحليل ماركس وإنجلز في الأيديولوجيا الألمانية القاعدة التي كتبها في ضوءها الأجزاء التاريخية من البيان الشيوعي الذي لم يأت على ذكر إلا ثلاثة أشكال من المجتمع الطبقي⁽⁷⁰⁾: المجتمع العبودي في العالم القديم، والمجتمع الإقطاعي في العصر الوسيط، والمجتمع البرجوازي في العصر الحديث. هنا ينبغي أن تُسجّل ملاحظة، وهي أن البيان لا يعدو عن كونه أكثر من فرضية أولية جداً، ومؤقتة حول التطور التاريخي. أما نصوص أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالي فقد مثّلت إلى حد بعيد مرحلة أرفع وأكثر تدقيقاً في تفكير ماركس، خصوصاً أنه استند إلى دراسات تاريخية أكثر تنوعاً واتساعاً، ودون أن تكون محصورة بالعالم الأوروبي.

تحدّد النصوص أربع طرق للخروج من المجتمع المشاعي

(69) يذكر كتاب «الأيديولوجيا الألمانية»، فترتين إضافيتين من التطور قبل انتصار الصناعة. استمرت الأولى حتى منتصف القرن السابع عشر وتبعتها الثانية التي استمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر. انظر: «الأيديولوجيا الألمانية»، م.س.، ص ص 68-69.

(70) ماركس، إنجلز، مختارات، الجزء الأول، دار التقدم، موسكو، لا.ت، ص ص 50-61.

البدائي⁽⁷¹⁾ حيث يمثل كل واحد منها شكلاً من أشكال تقسيم العمل المجتمعي؛ وهذه الأشكال هي: الشرقي - القديم، الجرمانى - السلافي الذي يتشابه مع الشكل الشرقي.

لقد انطلق تفكير ماركس في وصف النظام الشرقي⁽⁷²⁾ من غياب الملكية الفردية للأرض، ورأى أن ذلك يعود إلى ظروف خاصة تتطلب تمركزاً استثنائياً مثل الحاجة إلى الأشغال العامة ومشاريع الري في مناطق لم يكن بالإمكان زراعتها بفعالية بأية طريقة أخرى. لكن ماركس أغنى وصفه هذا بعد مزيد من الدراسة. فوجد أن الميزة الأساسية التي يتصف بها النظام الشرقي هي تلك الوحدة المكتفية بذاتها بين الصناعة اليدوية والزراعة داخل مشاعية القرية، والتي تحوي في داخلها جميع شروط إعادة الإنتاج وإنتاج فائض؛ مما مكنها بالتالي من مقاومة عوامل الانحلال والتطور الاقتصادي بعناد أكبر من أي نظام آخر. فالغياب النظري للملكية يخفي وراءه الملكية المشاعية أو القبلية التي تشكّل أساس الأنظمة الشرقية. وقد تكون هذه الأنظمة لا مركزية أو مركزية، أو أنها تأخذ أشكالاً استبدادية بصور مختلفة، كما أنها قد تتنوع

(71) كارل ماركس، «أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية»، م.س.، ص 62-74.

(72) اعتبر ماركس (على سبيل المثال) أن المجتمع البيروفي والمكسيكي من النوع الآسيوي. انظر: م.ن.، ص 29.

في تنظيمها. إن الوحدات المجتمعية الصغيرة تخصص جزءاً من فائض إنتاجها لأجل سدّ النفقات المترتبة على الوحدة المجتمعية العظمى (الدولة)، مثل الحروب والعبادات الدينية؛ ولأجل القيام بالعمليات الاقتصادية الضرورية مثل الري وصيانة طرق المواصلات؛ وبذلك تظهر الوحدة المجتمعية العليا بمظهر المنفذ لهذه الإجراءات؛ أي بمظهر الحكم الاستبدادي المعلق فوق الجماعات الصغيرة.

أما الشكل الثاني المنبثق عن المجتمع البدائي وهو نتاج حياة تاريخية أكثر دينامية؛ فقد ولّد المدينة ومن خلالها النمط القديم حيث شكّلت مع الأرض التابعة لها الكل الاقتصادي. هذا النمط تميّز في شكله المتطور⁽⁷³⁾ بالعبودية الكلاسيكية (اليونان - الرومان). وهنا حرص ماركس على تأكيد المسار الطويل لعملية التكوين التي سبقت وأشكال تعقيدها. وبدوره خضع هذا الشكل العبودي إلى حدوده الاقتصادية، فكان لا بدّ من استبداله بشكل أكثر مرونة وإنتاجية، أي بالشكل القائم على الفلاحين التابعين للأسياد، وهو الإقطاع الذي انهار بدوره تحت وطأة الرأسمالية.

وفي ما خص الشكل الثالث، فلم يستند إلى القرية أو

(73) كان العبد يُعتبر من ممتلكات سيده المنقولة، وليس من أنواع أخرى مثل العبودية الرعوية أو العبودية المعمّمة في المجتمعات الشرقية. انظر: م.ن.، ص 29.

المدينة كوحدة أساسية له، بل إلى كل منزل على حدة حيث يؤلف هذا المنزل مركزاً مستقلاً للإنتاج (الصناعة اليدوية مجرد عمل منزلي). وكان لا بدّ من أن تقوم بين المنازل روابط من النوع الفضفاض شريطة أن تنتمي إلى قبيلة واحدة، كما تتّحد من حين لآخر لأسباب تتعلق بالحرب والديانة وفضّ النزاعات، أو من أجل استخدام المراعي المشاعية وأراضي الصيد.

إن الوحدة في الشكل الجرمانى⁽⁷⁴⁾ هي أضعف وأكثر فردية من مجتمع القرية؛ لذلك يعتبره ماركس أنه أكثر دينامية من الشكل الآسيوي حيث لا توجد الملكية في هذا الأخير إلا كملكية مشاعية فقط، ولا يكون العضو بصفته كفرد متملكاً لجزءٍ منها إلا بوصفه عضواً من أعضاء الجماعة، لا من إنه حيث عضو متمايز عنها. أما الجماعة في النظام الجرمانى التي تنتشر في مساحات متباعدة، فهي أقرب إلى التجمع منها إلى الاتحاد؛ أي إنها تبدو كاتفاق بين أطراف مستقلة من المالكين العقاريين وليس كوحدة. وبذلك لا تكون لهذه الجماعة دولة ككيان سياسي كما كان الحال بالنسبة للعالم القديم. ذلك أنه ليس لها وجود كمدينة. وعليه يرى

(74) لا يحصر ماركس هذا الشكل بأي شعب من الشعوب. انظر: م.ن.،

ماركس أنه إذا كان التاريخ القديم هو تاريخ المدن، فإن العصور الوسطى (الفترة الجرمانية)، تبدأ بالريف كمركز للتاريخ. ثم تخضع لمزيد من التطور على أساس تعارض المدينة مع الريف. أما التاريخ الحديث فهو تحضر (urbanisation) الريف وليس كما كان عليه الأمر في التاريخ القديم، امتصاص المدينة في الريف.

يتضح من كل ما تقدّم أن الانقسام بين المدينة والقرية (أو بين الإنتاج الزراعي والإنتاج غير الزراعي)، الذي كان أساسياً في تحليل ماركس في الأيديولوجيا الألمانية، حافظ على أهميته في نصوص أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية؛ فكان تحليله ينسجم مع مخطط المراحل التاريخية على النحو التالي: خرج من المشاعية البدائية الشكلاّن الشرقي والسلافي وهما أقرب إلى أصول الإنسان من غيرهما⁽⁷⁵⁾، إذ إنهما يحافظان على الجماعة البدائية (القرية) العاملة في وسط البناء المجتمعي الفوقي الأكثر تعقيداً، كما أنهما يفتقران إلى نظام طبقي متطور. ويمثّل النظامان القديم والجرماني مع أنهما أوليان، أي غير مشتقين من النظام الشرقي؛ شكلاً أوضح من أشكال التطور من المشاعية البدائية. وهنا يؤلف الشكل

(75) م.ن.، ص 32.

الجرماني مع مدينة العصور الوسطى (مكان بروز الإنتاج الحرفي)، التشكيل المجتمعي الاقتصادي للإقطاع. وعليه يؤلف الجمع بين هذا الشكل والمدينة في هذه العصور المرحلة الثالثة. ثم يؤلف المجتمع البرجوازي المنبثق عن الإقطاع المرحلة الرابعة.

إن التشكيلات الآسيوية والقديمة والإقطاعية والبرجوازية هي في نصوص أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، تشكيلات تقدمية تمثل من عدة أوجه ابتعاداً بوتائر متباينة عن حالة الإنسانية البدائية. لكن ماركس عرضها في مقدمة نقد الاقتصاد السياسي على أنها تشكيلات تاريخية متعاقبة⁽⁷⁶⁾ وصلت إلى ذروة تقدّمها في المجتمع البرجوازي الذي يشكل في المنظور الماركسي مفتاحاً لفهم اقتصاد العالم القديم.

3 - إن تحليل السيرة الواقعية للإنتاج جعل ماركس يتوصل إلى الكشف عن مضمون التقدم للتاريخ على هيئة أشكال وأنظمة تاريخية متعاقبة. فكان لا بدّ للتحليل من أن يعيّن العوامل التي تجعل هذه الأنظمة تنشأ ومن ثمّ تنحل، أي أن يعمد إلى تحديد الدينامية الداخلية التي تقف وراء

(76) ماركس، إنجلز، مختارات، جزء 2، دار التقدم، موسكو، لا.ت، ص 9.

عملية الانتقال التاريخي من نظام مجتمعي اقتصادي إلى نظام آخر أكثر تقدماً.

التناقض الداخلي⁽⁷⁷⁾ هو المبدأ الحاسم في تحليل آليات اشتغال النظام وتحديد مسار انتقاله وتطوره:

في النظام العبودي يُبرز ماركس تناقضين: الأول هو التمايز المجتمعي⁽⁷⁸⁾ داخل الجماعة. فهو يرى أن الجمع بين الملكية العقارية المشاعية والخاصة على النحو الذي اختص به العالم القديم، لا يوفر أية ضمانة ضد هذا التمايز. إذ بإمكان الفرد أن يفقد ملكيته، أي الأساس الذي تقوم عليه مواظنيته، وكلما كان التطور الاقتصادي سريعاً، ازدادت الفرص لحدوث مثل هذا الأمر. أما التناقض الثاني، فتقود إليه العبودية. ويتأتى ذلك عن حصر المواطنة أو الملكية العقارية التي تعني الشيء نفسه، في أعضاء الجماعة الفاتحة التي تستعبد الجماعة المقهورة وتُخضعها لسيطرتها؛ وهذا يعني أن صيانة الجماعة تستدعي تحطيم الشروط التي تركز عليها وتحولها إلى نقيضها، مما يوفر بالتالي تدريجياً الأساس

(77) ما خلا بالطبع النظام الشرقي لأن خصائصه تجعله يقاوم الانحلال والتطور الاقتصادي إلى أن تدمره القوة الخارجية للرأسمالية. انظر: كارل ماركس، «أشكال الإنتاج...»، م.س.، ص 33.

(78) م.ن.، ص 34.

المادي لبروز طبقة أرستقراطية مالكة في وجه عامة المواطنين والعبيد على حد سواء.

وفي النظام الإقطاعي ينطلق التحليل الماركسي⁽⁷⁹⁾ من اعتبار أن الإقطاع هو نظام إنتاج من أجل الاستعمال. وقد شكّل قصور هذا النظام أمام تصاعد حاجات الطبقة الحاكمة، الأرضية الملائمة للنزاع على الريع مما ولّد الصراع بين الريف والمدينة، ناهيك عن التأثيرات التي تركتها التجارة الخارجية على دينامية التناقض الداخلي الذي تفاقم بفعلها مؤدياً إلى انحلال النظام وانهيائه.

ولتفسير تطور الرأسمالية⁽⁸⁰⁾ من الإقطاع يربط ماركس بين ثلاث ظواهر:

- 1 - البنيان المجتمعي الريفي الذي يسمح للفلاحين بأن يصبحوا أحراراً.
- 2 - التطور الحرفي في المدن حيث يولّد إنتاجاً سلعياً متخصصاً ومستقلاً وغير زراعي ويأخذ شكل الحرف.
- 3 - تراكمات الثورة النقدية المستمدة من التجارة والربا.

(79) لم يتوسّع ماركس في الأشكال في تحليل التناقض الداخلي للتشكيلة الإقطاعية. انظر في هذا الصدد: موريس دوب وآخرون، م.س.

(80) كارل ماركس، «أشكال الإنتاج...»، م.س.، ص ص 40-42.

وفي هذا الصدد يولي ماركس الأهمية الرئيسية لنمو حرف العصور الوسطى التي ترسي إمكانية الفصل بين العمل والشروط الأخرى للإنتاج. وهذا يعبر عن مستوى أكثر تقدماً في التحول باتجاه الفردية، كما يجعل من الممكن تكوين العمل الحر الذي يؤذن بالانتقال من إنتاج القيم الاستعمالية إلى إنتاج القيم التبادلية. ومع تطور التجارة عبر المسافات الطويلة تظهر المانيفاكتورة⁽⁸¹⁾ وتتطور في قطاعات حضرية محددة (بناء السفن)، ويأخذ بالبروز إلى جانبها الفلاح المحاصص في الريف، كما تبدأ عملية تحول السكان الريفيين إلى عمال مياومين أحرار.

هذه العملية تقوم على فصل العمال عن الأرض وعن ملكيتهم لشروط الإنتاج وتترافق مع تحوّل الحرف الحضرية إلى الإنتاج المصنعي. هنا تخلق الصناعة الكبرى السوق العالمية⁽⁸²⁾ التي تؤدي إلى توسّع التجارة والملاحة. ثم يعود هذا التوسع فيؤثر بدوره في مجرى الصناعة. فتتمو البرجوازية وتتعاظم قوتها وتتضاعف رساميلها وتدفع إلى الوراء جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى.

(81) م.ن.، ص ص 116-119.

(82) ماركس، إنجلز، مختارات، ج أول، م.س.، ص ص 51-52.

إن الدينامية الداخلية للرأسمالية تتمثل في التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا (العمال الأجراء). وهذا التناقض التناحري يؤول في مساره المعقد⁽⁸³⁾ إلى ثورة مجتمعية تحطم فيها البروليتاريا قيودها؛ وتُسقط البرجوازية وتُلغي الشروط المادية لأشكال استغلالها وفي مقدمها إلغاء الملكية الخاصة. ومع انتصارها المحتم، تحقّق البروليتاريا سيادتها⁽⁸⁴⁾ السياسية وتمركز جميع أدوات الإنتاج في أيدي الدولة، وتهدم بالعنف علاقات الإنتاج القديمة، وتُلغي في الوقت نفسه شروط التناقض والتناحر بين الطبقات، ثم تقوِّض الطبقات بصورة عامة. وبذلك تنقض سيادتها من حيث هي طبقة. هكذا يقوم على أنقاض المجتمع البرجوازي بطبقاته وتناقضاته الطبقية، مجتمع جديد تكون حرية التطور والتقدم لكل عضو فيه شرطاً لحرية التطور والتقدم لجميع أعضائه⁽⁸⁵⁾. إنه المجتمع الشيوعي الذي يسيطر فيه الحاضر على الماضي ويعبر بالإنسانية من عالم الضرورة إلى ملكوت الحرية⁽⁸⁶⁾.

(83) م.ن.، ص ص 53-66.

(84) م.ن.، ص 77.

(85) م.ن.، ص 79.

(86) م.ن.، ص 70.

هذه اللوحة الإجمالية المستخلصة عن التطور التاريخي من الأيديولوجيا الألمانية والبيان الشيوعي ونصوص أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية؛ ارتكزت على رؤية نظرية مادية توصل إليها ماركس إثر تحليله النقدي لفلسفة الحق عند هيغل؛ فشكّلت الخيط الهادي لكل أبحاثه اللاحقة. ثم تعمّقت وتبلورت في كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، حيث صاغها على النحو التالي:

«إن الناس أثناء الإنتاج المجتمعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معيّنة ضرورية مستقلة عن إرادتهم. وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معيّنة من تطور قواهم المنتجة. ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء فوقي حقوقي وسياسي وتطابقه أشكال معيّنة من الوعي المجتمعي... وعندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة درجة معيّنة من تطورها تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة أو مع علاقات الملكية⁽⁸⁷⁾ التي كانت إلى ذلك الحين تتطور ضمنها. فبعدما كانت هذه العلاقات أشكالاً لتطور القوى

(87) م.ن.، ص 8. (ليست علاقات الملكية إلا التعبير الحقوقي عن علاقات الإنتاج).

المنتجة تصبح قيوداً لهذه القوى. وعندئذ يفتح عهد الثورة الاجتماعية. ومع تغيّر الأساس الاقتصادي يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي الهائل بهذا الحد أو ذاك من السرعة»⁽⁸⁸⁾...

ويتابع ماركس «إن أي تشكيلة مجتمعية لا تموت قبل أن تتطور جميع القوى المنتجة التي تفسح لها ما يكفي من المجال. ولا تظهر أبداً علاقات إنتاج جديدة أرقى قبل أن تنضج شروط وجودها المادية في قلب المجتمع القديم بالذات. ولهذا لا تضع الإنسانية أبداً أمامها إلا المسائل التي تستطيع حلّها، إذ إنه يتضح أن المسألة نفسها لا تبرز إلا عندما تكون الشروط المادية لحلها موجودة أو على الأقل أخذة في التكوّن. . إن أساليب الإنتاج؛ الأسلوب الآسيوي والقديم (العبودي) والإقطاعي والبرجوازي الحديث مرسومة بخطوطها الكبرى، يمكن اعتبارها عهوداً متصاعدة من التشكيلة المجتمعية الاقتصادية...»

إن علاقات الإنتاج البرجوازية هي الشكل التناحري الأخير لعملية الإنتاج المجتمعية... لكن القوى المنتجة المتنامية في قلب المجتمع البرجوازي تخلق الشروط المادية

(88) م.س.، ص ص 7-9.

لأجل حلّ هذا التناحر. ولهذا ينتهي ما قبل تاريخ البشرية بالتشكيلة المجتمعية البرجوازية».

تُظهر هذه الرؤية أن آلية الانتقال من نمط إنتاجي إلى نمط آخر يرتكز على التناقض بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة. وأن دياكتيك هذا التناقض يحدد مجرى التاريخ بما هو حركة من الصراع الطبقي المتناحر⁽⁸⁹⁾ الذي ينتهي بانتهيار التشكيلة المجتمعية البرجوازية لِيُشرق على البشرية «فجرٌ جديد يشع نوره من مجتمع شيوعي يُلغي الاغتراب (aliénation) ويعيد للإنسان إنسانيته وحرّيته من أسر الاستغلال والضرورة»!

الدولة، المبدأ التاريخي

إن خط التطور التاريخي يجد هنا مرتكزه في المنهج الديالكتيكي الماركسي بعد عملية قلب قام بها ماركس للديالكتيك الهيجلي، فأحل الحياة المادية مكان الفكرة، ورأى أن هذه الحياة هي التي تحدد درجة الوعي المجتمعي، وأن تناقضاتها تفسّر مظاهر الصراع الفكري وليس العكس. في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «رأس المال» يقول كارل ماركس: «لا تختلف طريقي الديالكتيكية في أساسها عن الطريقة الهيجلية فحسب، بل هي أيضاً عكسها بالضبط، فحركة الفكر

(89) ماركس، إنجلز، مختارات، ج أول، م.س.، ص 49.

التي يجسّمها هيغل تحت اسم المعنى هي صانع الواقع الذي ليس هو سوى الشكل الظاهري للمعنى (الفكرة). أما بالنسبة لي فالأمر على العكس، إذ إن حركة الفكر ليست إلا إرجاعاً لحركة الواقع نُقلت وحُملت إلى دماغ الإنسان. لقد انتقدت الجانب الصوفي من الديالكتيك الهيجلي منذ ما يقارب الثلاثين عاماً، أي في الوقت الذي كان فيه رائجاً على الموضة. ولذلك صرخت علناً بأني تلميذ لهذا المفكر الكبير ومضيت في الفصل الخاص بنظرية القيمة إلى درجة وجدت معها نفسي أغازل طريقته الخاصة في التعبير. وعلى أن هيغل في لعبته الهزلية هذه قد شوّه الديالكتيك بالصوفية، فإن ذلك لا يقلُّ أبداً من كونه أول من عرض حركته عرضاً مجملاً؛ إن الديالكتيك الهيجلي يمشي على رأسه ويكفي أن يُعاد وضعه على قدميه كي نسترد له وجهه المعقول جداً»⁽⁹⁰⁾.

من المجرى الواقعي للتاريخ ومن ديالكتيكه المادي، ينطلق مبحث ماركس وإنجلز في الدولة إن كان من حيث نشأتها وطبيعتها أو من حيث تحديد المآل النهائي لتطورها.

الدولة تنشأ حين تصل التناقضات الطبقية في المجتمع إلى درجة لا يمكن التوفيق بينها. هي بهذا المعنى نتاج للتناقضات المستعصية، ومظهر عنها في الآن نفسه.

(90) ماركس، إنجلز، «رأس المال»، ج أول، م.س.، ص ص 37-38.

يقول إنجلز ملخصاً نتائج تحليله التاريخي: «الدولة ليست بأي حال قوة مفروضة على المجتمع من خارجه. والدولة ليست كذلك واقع الفكرة الأخلاقية، صورة وواقع العقل كما يدّعي هيغل. الدولة هي إفصاح عن واقع أن هذا المجتمع قد انقسم إلى تناقضات مستعصية هو عاجز عن الخلاص منها. ولكي لا تقوم هذه التناقضات، وهذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة بالتهام بعضها بعضاً، ويدخل المجتمع في نضال عقيم. لهذا اقتضى الأمر قوة تقف في الظاهر فوق المجتمع، قوة تلطف الاصطدام وتبقيه ضمن حدود النظام. إن هذه القوة المنبثقة من المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر، هي الدولة»⁽⁹¹⁾.

وبما أن الدولة قد نشأت من رحم التناقضات الطبقيّة كسلطة عامة وفي الوقت نفسه من الحاجة الموضوعية إلى لجم هذه التناقضات، فهي إذاً كقاعدة إجمالية دولة الطبقة السائدة اقتصادياً، والتي تصبح أيضاً عن طريق الدولة الطبقة المسيطرة سياسياً، وبذلك تكسب وسائل جديدة لقمع الطبقة المظلومة واستثمارها.

هكذا، فإن الدولة القديمة هي قبل كل شيء دولة مالكي العبيد لقمع العبيد. والدولة الإقطاعية تتمثل في هيئة النبلاء

(91) ماركس، إنجلز، مختارات، ج 3، م.س.، ص 407.

لقمع الفلاحين التابعين والأقنان، والدولة التمثيلية الحديثة هي أداة لاستغلال العمل المأجور من الرأسمال. وعليه فالدولة إذاً هي أداة السيطرة الطبقية بيد الطبقة المسيطرة. هذا التحليل المادي يرى أن الدولة لم توجد منذ الأزل، فقد وجدت مجتمعات كانت في غنى عنها وعن سلطتها. ولما بلغ التطور الاقتصادي درجة معينة توافقت بالضرورة مع انقسام المجتمع إلى طبقات، أصبحت الدولة بفعل هذا الانقسام أمراً ضرورياً. كذلك يحدّد التحليل تطوّر الدولة تبعاً للشكل الأخير (الشكل الشيوعي) الذي يؤول إليه حلّ التناقضات الطبقية.

لقد أشار ماركس إلى المآل التطوري للدولة في «بؤس الفلسفة» حيث قال: «... في مجرى التطور تقيم الطبقة العاملة في مكان المجتمع البرجوازي القديم رابطة لا مكان فيها للطبقات وتناقضها حيث تنعدم فيها كل سلطة سياسية بمعنى الكلمة الخاص، ما دامت السلطة السياسية هي الإفصاح الرسمي عن تناقض الطبقات في قلب المجتمع البرجوازي»⁽⁹²⁾.

وفي «البيان الشيوعي» تحدّث هو وإنجلز عن ثورة عمالية

(92) ماركس، «بؤس الفلسفة»، ترجمة أندريه يازجي، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة، 1967، ص 127.

تطيح بالطبقة البرجوازية وتتحول فيها البروليتاريا إلى طبقة سائدة حيث تستفيد من سيادتها السياسية لتبني دولتها (ديكتاتورية البروليتاريا)⁽⁹³⁾، التي تدخل إثر إلغاء التناقضات الطبقة في طريق الاضمحلال، بعد أن كانت الثورات السابقة تتقن آلة الدولة وتنظمها وفقاً لمصالح الطبقة السائدة.

وفي «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» يبلور إنجلز هذه الأفكار ويرى أنه حين تحطّم البروليتاريا آلة الدولة البرجوازية وتبني دولتها، يأخذ الإنتاج بالتطور في خطوات سريعة، فيغدو عندها وجود الطبقات عائقاً مباشراً أمام هذا التطور، مما يدفع لإرساء الأساس المادي لإزالة الطبقات، ولإلغاء البروليتاريا كطبقة سائدة⁽⁹⁴⁾. ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة. والمجتمع (الشيوعي) الذي ينظم الإنتاج تنظيمًا جديدًا «على أساس اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة؛ سيُرسل آلة الدولة بأكملها إلى حيث ينبغي أن تكون حينذاك. إلى متحف العاديّات (الأثريات) بجانب المغزل البدائي والفأس البرونزية»⁽⁹⁵⁾.

(93) ماركس، إنجلز، مختارات، ج أول، ص ص 77-79. وانظر مفهوم الدولة أيضاً في الملحق رقم (2).

(94) م. ن.، ص 412.

(95) م. ن.، ص 412.

التاريخ يصل بعد مساره الطويل والمعقد إلى غايته، حين يُلغى التناقض التناحري والصراع الطبقي، وتزول الطبقات والسيادة السياسية الطبقية، وحين يتجسد مضمونه الغائي في اللادولة.

قاطرة التاريخ

مع إطلالة القرن التاسع عشر، كانت أوروبا الغربية تصنع الفصل الأخير من مشهدها التاريخي الذي حشد في داخله عمليات مديدة ومتعرجة من التحولات العميقة في ميادين الحياة ومجالاتها كافة.. تلك التحولات التي استمرت قروناً عدة، وضعت أسس الانتقال التاريخي لأوروبا من مرحلة النظام الإقطاعي إلى طور جديد هو النظام الرأسمالي الذي عرف في الثورة الفرنسية 1789 إحدى حلقات تطوره الأبرز والأكثر نموذجية..

في خضم ذاك الانتقال تزوّدت أوروبا على امتداد قرنين، السابع عشر والثامن عشر، بإمكانيات مادية جديدة: القدرة الاقتصادية والتقنية، تطوّر العلوم وتوظيفها في تطوير وسائل السيطرة على الطبيعة...، وخرجت إلى كل الجهات في العالم. فوجدت أن هذا الأخير مختلف عنها في اجتماعه وثقافته وقيمه. إنه آخر، ما زالت إمكانياته المادية والتقنية

أولية. وطريقة تفكيره⁽⁹⁶⁾ تسكنها قوة الغيب والخرافة والأسطورة. ونمط سلوكه يطبعه الطقس والعرف والتقليد.. احتكت به، فكانت إمكانياتها الأقوى والأكثر تفوقاً. أخضعته لسلطانها بعد أن دمّرت بُناه بعنف منهجي منظم. أحكمت سيطرتها عليه ونهبت فائضه التاريخي⁽⁹⁷⁾؛ ثم وظّفت هذا الفائض في دورة حياتها الإنتاجية؛ فترسّخت أسس الانتقال لديها. وتوسعت بالمقابل حركتها الخارجية إلى آفاق وآماد لم تصل إليها في مراحل خروجها الأولى. هذه السيرورة اتخذت طابعاً عالمياً مختلفاً عما كان يشهده العالم من قبل؛ من مسارات عالمية ينحكم إليها نظام العلاقات بين إمبراطورياته المتعاقبة..

إن أوروبا أخذت في فصلها الأخير بالتحديد، توقع ببصماتها الجديدة على العولمة التي افتتحتها تلك السيرورة. والفتح الأوروبي يتمثل هنا في جديدين يمكن لهما أن يُجملا ما عرفته مجتمعات القارة القديمة من تغييرات بنيوية عميقة..

(96) نشير هنا إلى نتائج الدراسات الأنثروبولوجية، في تلك المرحلة.

(97) لا يشتمل هذا المفهوم على الفائض الاقتصادي وحسب بل يتعداه إلى كل أشكال الثروة المادية والمعنوية. انظر: بول ا. باران: «الاقتصاد السياسي للتنمية»، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، دار الحقيقة، سنة 1971، ص ص 76-78، وص ص 202-213.

حققت أوروبا جديدها الأول في الرأسمالية. والنظام الرأسمالي هو النظام المجتمعي - الاقتصادي الوحيد الذي ينطبع بنوياً بقانون مراكمة الأرباح وإعادة توسيع الإنتاج باستمرار. وهذا القانون أفضى في خط أول، سلوكه أوروبا إلى تدمير البنى التقليدية المعيقة لتوسع الرأسمالية في بلدانها، وإلى بناء سوق اقتصادية موحدة في كل بلد من هذه البلدان؛ وإلى إنتاج دولة قومية حديثة ذات هيكلية مؤسساتية تستمد شرعيتها من الدساتير والقوانين الوضعية التي تعامل الإنسان كمُعطى حقوقي وسوسيولوجي فردي، وتتجاوز روابطه التقليدية السابقة...

وفي خط ثانٍ، فرض التوسع الرأسمالي السيطرة من الداخل على بُنى الآخر المجتمعية؛ إذ قام بتفكيكها ورهن مسارها وبشر تطورها الذاتي. ومن ثم أمعن في إدماجها في دورته المتنامية باطراد...

الرأسمالية في هذا الضوء هي النظام التاريخي الذي امتلك دون سواه القدرة على إعادة تشكيل العالم وفق مقاسات صورته بالذات. إنه النموذج الكوني الذي سحب الآخر إليه وأدمجه في بنيته الداخلية، فتوجب على هذا الأخير أن يقتدي به مثلاً ويحتذيه نمطاً له في الحياة... أوروبا عممت إذاً نموذجها بكل أشكال التعميم. فأشادت

العولمة من بوابة تاريخ كوني جديد، هي محوره وذاته الكلية، أو بمعنى آخر هي «روحه» الحيّة طالما أن هذه الروح تغطي بأطيافها أرجاء المعمورة...

أما الجديد الأوروبي الثاني فهو العقلانية: حكم العقل والالتزام بمرجعياته المعرفية في النظر إلى شؤون الكون والمجتمع والإنسان. هذا ما أخذت به أوروبا بعد مكابدة شاقة وكفاح مرير...

العقلانية نمط فكري ينقض الظلامية والغيب والخرافة. وأسلوب تنظيم يُشيد وفق قواعده بناء المجتمع والدولة. ونظام معرفي يرى أن مصدر الوعي بكل أشكاله، يقع في «رأس الإنسان» وليس في أي مكان آخر خارجه. و«الرأس» هو الذي يعرف المكان الآخر وإن اتشح هذا الأخير بالكثير من القداسة والمهابة...

هذه العقلانية، عاشت أوروبا إرهاصات مع بدايات انتقالها التاريخي، ثم حققتها تالياً في الفصل الأخير من مشهد الانتقال؛ وقد شكّلت المضمون الفكري الأبرز لنظامها الرأسمالي ونموذجه الكوني...

الرسملة والعقلنة مشروع الحداثة الأوروبية. الأولى ولدت الفرد - المواطن والمجتمع المدني ودولة القانون⁽⁹⁸⁾.

(98) كان من نتيجة ذلك أن سادت العلمانية وتحقق فصل الدين عن الدولة.

والثانية شرّعت الولادة وباركتها ثم أكّدت حقها في أن تقطع مع الماضي بكل «أثقاله»! ...

الحدّاثَة في الداخل الأوروبي هي إذاً؛ فردٌ حرٌّ مرجعيته العقل، ومجتمع مصالح متبادلة بين أفرادٍ أحرار ودولة قانون وضعي. وهي في الحقل الكوني نمذجة للعالم تتناظر فيها أواليات التوسع الرأسمالي مع منطق شمولية العقل الإنساني. وهو هنا العقل الأوروبي بالتحديد! ... إنها نمذجة مضاعفة تطل التاريخ والعقل. فأوروبا الرأسمالية تصير تاريخ العالم. وعقلانيّتها الشاملة تغدو عقل العالم. وعليه فالتحديث يعني تعميم خط التطور الأوروبي على الآخر وهو خط أحادي⁽⁹⁹⁾ يختزل التاريخ بالتجربة الأوروبية، ويُعلي من شأن حاضرها (الرسملة والعقلانية)، إلى درجة المطلق، ويدعو الخلق للأخذ بأحكامه في النهضة والتقدم والتطور... حتى وإن كانت ضريبة هذه الأحكام تقوم باستمرار على عنف عقلاني كوني يكتنز منه «المطلق» جراء رحلاته العالمية؛ من «لحم» التاريخ عند الآخر...

(99) هذا ما جسّدته المدرسة التطورية في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع: مورغان - باخوفن - تايلور - سبنسر - كونت... .

جواب عن المسألة

يُظهر هذا العرض المكثف، أن أوروبا الحديثة شكّلت الحقل التاريخي والمعرفي الذي أطلق دينامية فكرية شاملة امتدت إلى جميع فروع العلم والمعرفة؛ سواء أكان ذلك يتعلق بعلوم الطبيعة أم بعلوم الإنسان.

في هذا الحقل رسمت أوروبا صورة عن نفسها وعن الآخر، وقد شكّل صعودها التاريخي «المداد الرفيع الجودة» لرسم الخطوط الكبرى لتلك الصورة. بتعبير آخر، شكّل تاريخ أوروبا الحديث معطًى مرحلياً لمقاربات نظرية متعددة تناولت في أحد محاورها موضوع التاريخ والعامل المحدد لتطوره الإجمالي ومبدأ تشكل الدولة في ظل مسار هذا التطور.

هيجل بنى من الفكر، فلسفته في التاريخ. فالعقلانية جديد أوروبا في العصر الحديث، أي أوروبا المفكرة والعارفة هي المنطلق وهي الغاية.

لقد رأى أن العقل يحكم العالم⁽¹⁰⁰⁾ (La raison gouverne le monde)، وبالتالي فالتاريخ الكلّي يجري كذلك عقلانياً. لكن العقل لا يتحقق دفعة واحدة في التاريخ، بل يلزمه مسار تدريجي طويل ومعقد لكي يصل إلى غايته

(100) م.س. ، Hegel, La raison dans l'histoire p. 47.

الكاملة. إنه مسار الروح أو الفكرة المطلقة⁽¹⁰¹⁾ في مراحل تحققها. فالروح هي المطلق أو الحامل الكوني للعقل في التاريخ، لذلك كان لا بدّ لها من نقطة تبدأ منها رحلتها الكونية.

من آسيا يبدأ تاريخ العالم. في الصين تسود الوحدة المباشرة بين الروح الجوهرية والروح الفردية، فليس هناك «من تمييز وتعارض بين هذين العنصرين، أي بين الجوهر والذاتية، لذلك لا يمكن للجوهر أن يصل إلى التأمل في ذاته، أي أن يصل إلى الذاتية. فعنصر الجوهر الذي يظهر كعنصر أخلاقي يكون هو المسيطر لا بوصفه استعداداً أخلاقياً للذات، بل بوصفه استبداداً للحاكم. إذ لا وجود في الصين لكل ما هو باطني ونيّات وضمائر وحرية، ومن ثم لا تمارس القوانين فيها إلا على نحو خارجي ولا تقوم إلا بوصفها قوانين قهرية. وما دامت الروح لم تبلغ بعد مرتبة الذاتية، فإنها ترتدي مظهر الروحية التي لا تزال متضمنة في أوضاع الطبيعة. وحيث إن التمييز بين الداخلي والخارجي، وبين

(101) نشير هنا إلى أنه لا تعارض بين قول هيغل العقل يحكم العالم، والتاريخ عرض للروح، وأن الهدف أو الغاية هو أن يتحقق العقل في دولة. انظر: هيغل: «محاضرات في فلسفة التاريخ»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص 8.

القانون والحس الأخلاقي لم يتم بعد؛ إذ لا يزالان يعبران بعد عن اتحاد غير منقسم، وكذلك أيضاً الدين والدولة. فالدستور بصفة عامة ثيوقراطي (ديني)، ومملكة الرب هي نفسها المملكة الدنيوية، كما أن المملكة الدنيوية هي نفسها المملكة السماوية؛ فما نسميه بالرب لم يتحقق بعد في الشرق داخل الوعي، لأن فكرتنا عن الله تتضمن الارتفاع إلى ما فوق الحس، وعلى حين أننا نطيع بسبب أن هذا الذي نفعله يؤكد الجزاء الداخلي، فإن القانون ينظر إليه في الصين على أنه صادق في ذاته صدقاً مطلقاً دونما إحساس بالحاجة إلى التأكيد الذاتي، والإنسان لا يدرك في ذلك تصور إرادته الخاصة، بل إرادة أجنبية خارجية تماماً»⁽¹⁰²⁾.

وفي الهند حصلت تميزات فردية في الوحدة الجوهرية. «لكنها تميزات ارتدت إلى الطبيعة بواسطة العقيدة الدينية التي أقامتها. ومن ثم أصبحت اختلافات بين الطبقات المغلقة، وبالتالي ظلّ الأفراد مجردين من الشخصية الحقيقية»⁽¹⁰³⁾. فالروح هنا تبقى روحاً حاملة تكفّ عن أن تكون وجوداً لذات فردية تعارض الوجود الخارجي.

في فارس مرحلة الانتقال الحقيقي في تاريخ العالم، «بدأ

(102) م.س. ، Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, p. 96.

(103) هيغل: «محاضرات في فلسفة التاريخ»، م.س. ، ص ص 57-58.

ظهور مبدأ الروح الحر في معارضة الجانب الطبيعي. وهنا يفقد الوجود الطبيعي بريقه ويذبل. فمبدأ الانفصال عن الطبيعة تحقق في مملكة الفرس التي شغلت مكاناً أعلى من تلك الدول التي انغمست في الطبيعة»⁽¹⁰⁴⁾، وهكذا تمّ الإفصاح عن ضرورة التقدم، وكشفت الروح عن وجودها، ولا بدّ لها من أن تكمل تطورها.

في مصر توحدت تناقضات المبدأ الفارسي (النور والظلام) بشكل مجرد. فقد امتزج بعضها ببعض امتزاجاً أدى إلى إلغائها. وفي هذا الصدد مثل «التصالح المجرد بينها صراعاً لأكثر المبادئ تناقضاً. وهي مبادئ ليست قادرة بعد على تحقيق وحدتها؛ وإن كانت تجعل من هذا التحقق واجباً أو مشكلة يُراد حلّها بأن تجعل من نفسها لغزاً أمام ذاتها وأمام الآخرين»⁽¹⁰⁵⁾ وهو لغز لا يتوافر له الحل إلا في العالم اليوناني.

في هذا العالم تتطور الروح ويظهر مبدأ الفردية والحرية الذاتية، مع أن ذلك يحصل في نطاق وحدة الأخلاق الجوهرية. فاليونان تقدّم «المشهد المشرق لطور الشباب في

(104) م.ن.، ص 216.

(105) م.ن.، ص 60.

حياة الروح»⁽¹⁰⁶⁾ التي لا تلبث أن تدخل في روما «طور الرجولة في التاريخ»⁽¹⁰⁷⁾. ثم تكون «شيخوختها في العالم الجرمانى»⁽¹⁰⁸⁾، وبذلك تحقق نضجها الكامل؛ فتسيطر الذاتية التي تتعرف إلى نفسها بنفسها؛ ويكون الإنسان بما هو إنسان حر، ويسود العقل أخيراً في هذه المرحلة العليا من تطور الروح».

الشرق «عرف، ويعرف فقط، فرداً حراً. والعالم اليونانى والرومانى عرف بعضاً من الأحرار. والعالم الجرمانى الجميع فيه أحرار»⁽¹⁰⁹⁾. ذاك هو أحد التعبيرات الملموسة لتطور الروح عند هيجل. ومن التعبيرات الأخرى المماثلة، أن التاريخ يبدأ من الشرق ويتجه نحو غايته إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية الزمن فيه. L'histoire universelle va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le terme, et l'Asie, le commencement de cette histoire⁽¹¹⁰⁾.

شرق في وحدة جوهرية، وروح حالمة، ونور لا يهتدي إلى حل تناقضه، ولغز يفكك أسرارهِ فجر التاريخ الحقيقى في

(106) م.س.، Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, p. 170.

(107) Hegel, La raison dans l'histoire, p. 289.

(108) م.ن.، ص 202.

(109) م.س.، Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, P. 82.

(110) م.ن.، ص 82.

اليونان، ثم لا يلبث أن يعقب هذا الفجر شروق مضيء تعم أنواره كل أرجاء أوروبا.

هكذا يقطر هيغل التاريخ إلى غايته. وسيادة العقل هي هنا غايته. وهذه لم تتحقق إلا في أوروبا حيث ينتهي بها مسار الزمن. وعليه، فإن غاية التاريخ تدمج بدايته بالضرورة، أي إنها تُرجع إليها التواريخ الأخرى للعالم. وبذلك تكون أوروبا العقلانية والحرية هي محور التاريخ وذاته الكلّية؛ وهي المطلق الذي ينبغي على الآخر أن يخضع له طالما أن قدره المحتوم جعل منه تابعا جزئيا لمتبوع كوني.

هيغل عاصر العقلانية في أوروبا الحديثة. انطلق منها في رحلته إلى التاريخ، ثم عاد بها على هيئة عقل يحكم العالم. والعقل هنا غدا خاصة جوهرية تمتاز بها أوروبا؛ وقد تحولت إلى ذات عارفة هي في المجاز الثمرة التي تحملها في جوفها البذرة قبل أن تصير شجرة؛ وهي في الفلسفة ذات عارفة يسير إليها المطلق منذ الأزل.

في فلسفة التاريخ عند هيغل «الفكرة الممتازة هي القوة المسيطرة في التاريخ، وهي التي تعقل الأفكار والمفاهيم»⁽¹¹¹⁾.

ماركس قلب هذه الرؤية المنهجية وأخذ بنقيضها، فاعتبر

(111) ماركس، إنجلز، «الأيدولوجيا الألمانية»، م.س.، ص 58.

أن «البشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم. لكن البشر الواقعيين الفاعلين كما هم، مشروطون بتطور معين لقواهم الإنتاجية، والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية. وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدوون لنا في الأيديولوجيا بكاملها موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية»⁽¹¹²⁾.

وإذا كانت الفلسفة الألمانية «تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الصعود ينبغي أن يتم هنا من الأرض إلى السماء»⁽¹¹³⁾. وبكلام آخر، إن تصورات البشر «هي في جميع الحالات التعبير الواقعي أو الوهمي عن علاقاتهم الفعلية ونشاطهم الفعلي، عن إنتاجهم، وعن تعاملهم وعن تنظيمهم السياسي والاجتماعي»⁽¹¹⁴⁾.

لقد تسلح ماركس بمفهوم الإنتاج المادي للحياة، أساساً في بناء التاريخ وتحديد المراحل التي تعاقبت داخل مجراه، سواء ما كان منها في نطاق الحلقة الأوروبية أم في النطاق العالمي الأشمل. لقد انطلق من الحقل التاريخي والمعرفي

(112، 113، 114) م.ن.، ص 30.

لأوروبا في العصر الحديث، بدءاً من الرأسمالية وعاد
القهقري إلى الوراء⁽¹¹⁵⁾. فالمجتمع البرجوازي يشكل «التنظيم
التاريخي الأكثر تقدماً وتعقيداً للإنتاج. والمقولات التي تعبّر
عن علاقاته وتزوّدنا بفهم لبنيته؛ تمكّننا من فهم بنية وعلاقات
إنتاج كل التشكيلات الاجتماعية التي وجدت في السابق،
والتي تمّ استخدام بقاياها وعناصرها في خلق هذا
المجتمع... الذي يشكّل مفتاحاً لفهم اقتصاد العالم
القديم»⁽¹¹⁶⁾.

في المجتمع البرجوازي وصلت عملية تحرير المنتج من
شروط إنتاجه الأولية الطبيعية، أو انفصاله الجذري عن
وسائل العمل ومواده، إلى ذروة وضوحها وكمالها. وعليه
فالتاريخ هو عرض لعملية تحرير الإنسان من تلك الشروط.
لذلك بدأت من الحلقة المتقدمة، هبوطاً إلى الحلقة الأدنى.
الجماعة البدائية مثّلت المادة الخام في التاريخ، وتقسيم
العمل أطلق مسار صناعته المجتمعية. إنه مسار التقدم الذي
رأى فيه ماركس في البداية مراحل تحليلية تعكس معنى
الابتعاد عن حالة الإنسان البدائي. ففي هذا الصدد يميّز بين
أربع مراحل. «المرحلة الأولى هي الملكية المشاعية

(115) كارل ماركس: «أشكال الإنتاج...»، م.س.، ص 129.

(116) م.ن.، ص 152.

المباشرة، كما هو الحال في النظام الشرقي، وبشكل معدّل في النظام السلافي. وهذان النظامان لا يمكن اعتبار أي منهما مجتمعاً طبقياً كامل التكوين. والمرحلة الثانية هي استمرار الملكية المشاعية كقاعدة لما قد أصبح نظاماً متناقضاً، أي نظاماً طبقياً، كما كان عليه الحال في الشكلين القديم (العبودي) والجرماني⁽¹¹⁷⁾. والمرحلة الثالثة تتميز ب بروز الإنتاج الحرفي المستقل الذي يؤلف مع النظام الجرماني، التشكيل المجتمعي الاقتصادي للإقطاع. أما المرحلة الرابعة فهي التي «ينشأ فيها البروليتاري، أي المرحلة التي لا يعود يمارس فيها الاستغلال بشكله الفظ، وعلى صورة تملك البشر كعبيد وأقنان؛ بل بتملك العمل. إذ إن العامل لا يشكّل بالنسبة لرأس المال شرطاً من شروط الإنتاج؛ فالعمل وحده هو الذي يشكّل هذا الشرط دون سواه»⁽¹¹⁸⁾.

لكن هذه المراحل التحليلية ما لبثت أن تحوّلت في نقد الاقتصاد السياسي إلى مراحل زمنية اعتبرت أساليب الإنتاج المتعاقبة بمثابة عهود متصاعدة من التشكيلة المجتمعية الاقتصادية. ولمّا كانت التشكيلة البرجوازية المتقدمة، تحوي

(117، 118) م.ن.، ص 31.

على مخلفات وبقايا من التشكيلات السابقة، فقد وجب على هذه الأخيرة أن تخطّ لنفسها بالضرورة طريق التطور الرأسمالي، بغية أن تصعد في الارتقاء عن حالة البدائية. الرأسمالية تتحول إذاً إلى معبر وحيد للولوج إلى حلبة التاريخ. ونموذجها التوسعي مسار عولمة يفصح عن تحديث الآخر بكل تعبيرات العنف المتاحة. هي المثال الكوني في ذاك التحديث، وفي الوقت نفسه هي الضرورة للعبور إلى عالم الحرية «الموعود»! كذلك فإن طاقة النموذج على التعميم ترتقي بأوروبا إلى ذات منتجة كليّة، تحت بني البشر على اللحاق بها وهي تحمل في اليد الأولى شكلاً عن الفأس الحجرية، وترسم في الثانية صورة آدمي يسكن هائناً في جنة على هذه الأرض!...

إضاءات أخرى

أخيراً، نستطيع في امتداد الرد على مسألية البحث، أن نتوصّل إلى عدد من النتائج التي تهدف إلى بلورة محاور العرض وإغنائها:

1 - يرى هيغل، أن العقل يسود في المرحلة العليا من تطور الروح. وهذه المرحلة لن تتحقق إلا في أوروبا التي تمثّل نهاية الزمن في التاريخ. وبذلك يكون

العقل خاصة أوروبية جوهرية بامتياز، وتاريخ أوروبا
كلّي يُدمج فيه بالضرورة تاريخ الآخر.

2 - الخاصة الجوهرية طبيعة ثابتة للأنا الفردية والجماعية،
إذ إن الزمن ينتهي بها. هنا لا يستطيع من يفتقد تلك
الطبيعة أن يرتقي إلى ماهيتها. وعليه فالتاريخ الهيجلي
الغائي، مفهوم أيديولوجي يستعلي على الآخر ويُقصيه
إلى ساحة تاريخ يغيب عنه العقل والحرية.

3 - نشأ من مفهوم الفرد الحر والمجتمع المدني⁽¹¹⁹⁾ التيار
الليبرالي الذي أخذ بالعقلانية، وحوّل الغرب إلى أنا
مرجعية للعالم، بعد أن أخفى مشهده الكوني في
التوسع الرأسمالي وابتلع حُجة التاريخ عليه.

4 - من جهته، يرى ماركس أن إنتاج الحياة المادية هو
مفتاح النظرة في التاريخ. والتطور الذي يحققه أي
مجتمع من مجتمعات البشر في المجرى التاريخي،
يتوقف على درجة التقدم في أسلوب إنتاجه. فهذا

(119) يرى ماركس أن عبارة المجتمع المدني قد برزت في القرن الثامن
عشر، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي،
القديم والوسيط، وأن المجتمع بصفته هذه لا يتطور إلا مع
البرجوازية. وهو في هذا الصدد يعرفه بأنه شكل التعامل المعين
بالقوى الإنتاجية الموجودة في جميع المراحل التاريخية السابقة. انظر:
ماركس، إنجلز: «الأيديولوجيا الألمانية»، م.س.، ص 45.

المفهوم الواقعي ليس خاصة جوهريه لهذه الجماعة دون تلك. هو إحدى الضرورات الملازمة لاستمرار الاجتماع الإنساني. لذلك لا يُخفي أو يتستر على أي هوية تصنف البشر أو تميز بينهم في جنسهم. إنه مفهوم علمي جعل من ماركس حين بدأ منه في وضع نظريته، إحدى العلامات الحية في التاريخ.

5 - إن تعاقب أشكال الإنتاج، بمعنى الابتعاد عن حالة الإنسان البدائية، هو نظر علمي في التاريخ. وهو في مخطط المراحل الزمنية يعكس انزلاق ماركس إلى أدلجة تبريرية يقع جذرها في الأنوية الغربية. لذلك كان النمط الآسيوي للإنتاج يحتاج إلى قوة خارجية رأسمالية تدمره، لتلحقه بخط التطور، ومن ثم تدمجه في مسار التاريخ الأوروبي.

6 - إن دياكتيك التناقض الموضوعي بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج رفعه ماركس إلى مرتبة القانون - المحرك الأساس. لذلك كان يفتح الباب لماركسيين وغير ماركسيين لكي يختزلوه إلى تناقض اقتصادي صرف. أما حين جعله ماركس يفصح حتماً عن وليد مجتمعي جديد في التاريخ، فقد كان يؤكد على انهيار المجتمع البرجوازي ودخول البشرية طور المرحلة الشيوعية أو مملكة الحرية التي يسيطر فيها الحاضر

على الماضي لتنتهي بالتالي مرحلة ما قبل التاريخ.
هنا يكون ماركس قد وقع في نبوءة قانون الحتمية
وابتعد عن قانون الواقع الحي الذي يضع الحد بين
الاستشراف العلمي والنبوءة كفعل إيمان بمقدس ما.

7 - الديالكتيك الهيجلي وفق صيغته المثلثة هو حركة تطور
الفكرة على خط صاعد ومستديم. أما ما يقوم في
دائرة العالم المادي، فهو تبعاً لذلك مجرد انعكاس
لما يجري في دائرة الفكرة تلك، وكل مرحلة من
تطورها تقابلها مرحلة من التحول على أرض الواقع.
ماركس قلب اتجاه الديالكتيك الهيجلي وأضفى عليه
مضموناً مادياً، إذ أحلّ إنتاج الحياة المادية مكان
الفكرة المطلقة، فغدت هذه الأخيرة انعكاساً لما
يجري في دائرة الحياة الإنتاجية.

هذا المنهج الديالكتيكي ذو «الأصل الهيجلي المثالي»
قد يشكّل أساساً لتصوّر حركة الفكرة في دائرة العقل،
لكنه يبدو قاصراً حتى بعد ماديته عن أن يشكّل أساساً
وحيداً للإلمام الشامل بحركة الواقع في العالم
المادي.

إن تعاقب أنماط الإنتاج بترسيمة متصاعدة يتحدد
ماركسياً بتطور قوى الإنتاج، أي إنه يبدو محكوماً إلى
عامل وحيد وحاسم هو العامل الاقتصادي. هنا يظهر

أن هذا العامل قد اختزل مجرى الصراع الطبقي أي التاريخ، به. بيد أن إنتاج الحياة المادية، يعبر عن كلية مجتمعية تتفاعل في نطاقها عوامل متعددة، لا عن عامل أحادي أياً يكن دوره في حركة التاريخ وآفاق تطوره.

إن العامل الاقتصادي هو، بلا شك، عامل أساسي في الصراع الطبقي. لكن هذا الصراع يتحرك في نطاق بنية مجتمعية معقدة تتبادل التأثير بين مستوياتها كافة (الأيديولوجية - السياسية - الثقافية - الرمزية...).

وعليه فالصراع الطبقي هو صراع مجتمعي يشكّل بجميع عوامله الإطار الأشمل للتطور التاريخي؛ وهو بهذا المعنى الحاضن الواقعي والملموس الذي تتقاطع في رحابه الضرورة (قوانين الحركة التاريخية) بالحرية (وعي هذه الحركة).

الصراع الطبقي دينامية معقدة وخصبة، في داخلها يجري تاريخ يحدد بالملموس التمايز بين الموضوعية والقدرية وبين الغائية الواعية والحتمية العمياء.

8 - التاريخ عند هيغل هو حركة الفكرة التي تبدأ من مكان ما في العالم. ثم تعي ذاتها بذاتها حيث تتحقق في دولة. والتاريخ عند ماركس هو حركة تبدأ مع حياة الإنسان الأول، ثم تتعقّد في صعودها حتى تُخرج

منها الدولة. الدولة عند هيغل تلازم التاريخ حين يعقل جانبه الذاتي غايته الموضوعية، (المبدأ الماهوي: هي العقل في ذاته ولذاته). وهي عند ماركس تخرج منه حين يلغيها قانونه الحتمي، (المبدأ التاريخي: اضمحلال الدولة).

الاثنان افترقا على طرفي التاريخ. لكنهما التقيا في الواقع على أرض مطلق واحد هو خط التطور الأحادي الذي جعل أوروبا قاطرة التاريخ في العالم، سواء أكان الأزل مبتدأه، أم كان الأبد انتهاءه.

المبحث الثالث

الفكر الماركسي:

بين أن يكون عربياً أو معرباً

النسق الغربي والماركسية

إن الحديث في «الفكر الماركسي العربي وإشكالية النهضة» يستدعي قبل الوقوف على كيفية اندراجه في الحقل العربي، القول في أطروحة أيديولوجية أخذت بلباب جمهرة من الباحثين حيث وجدت فيه مفتاح الخلاص من أشكال التبعية كافة التي يعاني منها المجتمعان العربي والإسلامي.

تقول الأطروحة باختصار: إن النسق الغربي الحديث له منطق داخلي ينطبع بقواعد السيطرة والإخضاع والنفى في علاقته مع الآخر المختلف. والماركسية هي أحد تفرعات هذا النسق وإحدى واجهاته الأيديولوجية في شرعنة وتبرير منطقته ذاك في العنف التاريخي الشامل. وبوجه آخر، فالماركسية خطاب غربي يسوِّغ سيطرة الغرب على الآخر، ويشرعن نسقَه الفرعي: مقولة إن الحضارة الغربية هي ذات محورية للتاريخ البشري عامة.

فما هو موقع الماركسية من هذا النسق؟ هل هي أحد وجوهه الأيديولوجية، كما جاء في هذه الأطروحة؟ أم هي أحد نقائضه التاريخية؟

قبل الإجابة عمّا طرحناه من تساؤلات يجدر بنا أن نتعرّف إلى مفهوم النسق وطبيعته. ونقارب ولو بصورة مكثّفة أرومته النظرية والمنهجية كما تجلّت عند عددٍ من المفكرين والفلاسفة.

العِلَّة الأصلية في هذا الطرح، هي في نظرتة إلى مفهوم النَّسَق كفكرٍ قاهرٍ وقسريٍّ مستقلٍّ عما عداه ومنغلقٍ على نفسه.. أو كبنية نظرية كبرى تهيمن على الكيفية التي يحيا البشر عليها ويفكرون. وهذه النظرة هي في الواقع، من طبيعةٍ أيديولوجية بامتياز: فحين تنطلق من الفكر في تفسير حركة التاريخ تقدم تفسيراً مثالياً وأحادي الجانب، أي إنها تقدم تفسيرها على نحوٍ خاطئ. وحين تُحوّل هذا التفسير إلى أحكام قاطعة كما هو عليه حالها تطمس التاريخ وتعلّقه كلياً.

ليس ثمة شك أن هناك من رأى أن وراء تقدّم الغرب يقف «عقلٌ» ذو خصائص جوهرية تجعله متفوقاً على غيره من «العقول»؛ وذاتٌ حضارية قد شكّلت محور التاريخ البشري ومحطة نهايته. فبلاك ماكدونالد ميّز بين العقل الغربي البنائي والعقل الشرقي الغيبي من منطلق الطبائع الثابتة والجوهرية بين

الأمم والشعوب⁽¹⁾. وهيغل كان قد تصور من جانبه أن أوروبا مركز الحضارة وآخر ما توصل إليه الجنس البشري في تطوره منذ وجوده على الأرض. وأن العالم الجرمانى هو المرحلة الرابعة من تاريخ العالم حيث يحقق العقل في رحابها نضجه الكامل. لذلك كانت أوروبا، في حكم هذه الفلسفة، نهاية التاريخ وكان قَدَر الإمبراطوريات الشرقية الخضوع للحضارة الأوروبية. وأرنست رينان استخدم دراساته في الاشتقاق اللغوي وفقه اللغة المقارن ليؤكد طروحاته الشهيرة حول تفوّق العقلية الغربية (الآرية) الأصيلة، وقصور العقلية السامية الشرقية الأصيلة في دونيتها. وأوزفلد شبنغلر أكد على الذات الحضارية النوعية حين رأى أن لكل حضارة كيانه المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات. أما ما يُشاهد من تشابه في أسلوب التعبير بين حضارتين مختلفتين، فهو برأيه تشابه في الظاهر لا يتعدى إلى

(1) في صدد ما نذكر من استشهادات في هذه النقطة انظر:

- إدوارد سعيد: «الاستشراق»، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية (ط 4)، 1995.

د. صادق جلال العظم: «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، دار الحداثة، 1981.

د. عبد الرحمن بدوي: «مؤسسة الفلسفة»، المؤسسة العربية، 1984.

الجوهر لأن كل حضارة تعبر عن روح وجودها. ولويس ماسينيون بالرغم من تعاطفه «الصوفي» مع الشرق الذي يتوافق عنده مع عالم أهل الكهف والأدعية الإبراهيمية حسب تعبير إدوارد سعيد؛ لم يتخلّ عن القاعدة القائلة بأن العالم ينشطر إلى شطرين غير متكافئين بحيث يتّصف كل منهما بطبيعة جوهرية خاصة به تتولّد منها مجموعة معيّنة من الخصائص الأولى التي تميّزه عن الشطر الآخر. وعلى الخلفية الإبستمولوجية لهذه القاعدة وجد برنارد لويس أن كل محاولة لفهم الظواهر الإسلامية من خلال مقولات غربية لا بدّ أن يفتورها الفساد لاختلاف الأطر النظرية والمنهجية في النّسق الغربي عنها في النّسق الشرقي. إذ من البديهي في هذه الحال أن يكون النظام المعرفي الملائم للغرب وخصائصه مختلفاً عن النظام المعرفي الملائم للطبيعة الشرقية وخصائصها.

هذه شواهد تدل على أن النّسق ينحكم في تكوينه إلى عقل غربي ذي طبيعة جوهرية خاصة به. والعقل المتجوهر أو الماهوي هو عقل مطلق وكلّي لا يفعل أو يتأثر بالتاريخ. لا بل على العكس يدمج هذا الأخير في بنية خصائصه الجوهرية الثابتة. هنا تظهر الصلة حميمة بين مفهوم النّسق والبنوية الفرنسية المعاصرة (لوفي ستروس - فوكو). فإذا كانت البنوية

تعني بصورة أو بأخرى موت الإنسان⁽²⁾، الفاعل التاريخي؛ فإن نظرية النَّسَق، واستطراداً نظرية التمايز بين الأنساق، تعني موت وحدة التاريخ البشري، وبالتالي مقولة التقدم التراكمي للإنسانية.

كلُّ ذلك جعل النظر النَّسَقي يفسّر عنف الغرب تجاه الآخر بمقولة الطبائع الثابتة والجوهرية. فالحضارة الغربية، من زاوية أهل هذا النظر في الغرب، هي حضارة من طبيعة متفوّقة وعلى عاتقها تُلقى مهمة إنسانية هي «تمدين وتطوير الشعوب الأخرى». وقد حقّق لها من أجل ذلك أن تستخدم كل الوسائل، العنيفة وغير العنيفة لتحقيق الأغراض «النبيلة» لتلك المهمة التاريخية. وهي، من زاوية أهل النظر نفسه عند الآخر المختلف، حضارة جبلّتها العنف بكل أشكاله التاريخية. وهذا ما يشهد عليه برأيه تراث علاقتها، بهذا الآخر، في كل أنحاء العالم. والآخر هنا ثبت أنه من جبلة مختلفة تفيض خصائصها الجوهرية بـ «المسالمة والوداعة والرحمة». فالإنسان في فيض جوهرها أخٌ للإنسان على نقيض ما فاض به جوهر الجبلة الغربية من أن الإنسان ذئب للإنسان (توماس هربز). لذلك كان من الطبيعي أن يتمايز كلُّ

(2) حول هذه النقطة انظر: د. صادق جلال العظم، مرجع مذكور، ود. عبد الرزاق الدواي: «موت الإنسان»، دار الطليعة، 1992.

من نَسَق الغرب والآخر. وبفعل تمايزهما النَّسَقِي حقّ لهذا الأخير أن يتشاور على الغرب ويفاخر بنَسَقه الحضاري الذي يتفوّق بسموّه الروحي على النَّسَق الحضاري الغربي⁽³⁾. إن نظرية النَّسَق، سواء أُخذ بها في الغرب أم في الشرق، تولي الفكر الذي يتخذ عندها اسم الروح أو العقل، أهمية حاسمة في منطقتها التحليلي. فحين تتحدث عن الغرب تتصوره وكأنه كَلِيّة ذاتٍ واحدة ونوعية. وكلّيتها النوعية تنبع من تماثل الواحد مع نفسه في حركة دائبة على مرّ التاريخ. هكذا ما كان لهذه النظرية أن تجد أسباب التفوّق الغربي والعنف الغربي في حالة تاريخية مشخّصة أو ملموسة. فكان أن أرجعتهما إلى كينونة غربية ليس لمثلها أن تصير أو أن تتحوّل.

التحليل المادي التاريخي

إلى هذه الحالة التاريخية الملموسة ترجع أرومة كارل ماركس والماركسية. فالتشكيكة الرأسمالية، لا الغرب العقل

(3) لعل هذا ما يشرح ما تحدّثت به الأدبيات العربية والإسلامية عن أن الغرب مادي والشرق روحاني. وعن قدرة الممانعة الأهلية في مواجهة التغريب الثقافي. أما الواقع الحياتي فقد أثبت ما يناقض هذا النمط من التفكير النَّسَقِي.

الجوهر، هي الحقل التاريخي للنظر الماركسي. ومفهوم إنتاج شروط الحياة المادية، لا الذات الكلية الغربية، هو مفتاح ماركس في التحليل التاريخي. والتاريخ في ضوء هذا المفهوم هو المجرى الواقعي لعملية إنتاج البشر شروط وجودهم المادية. وفي هذا المجرى يحوّل البشر الطبيعة ويحوّلون أنفسهم في سيرورة واحدة. والمفهوم المادي هذا أتاح لماركس أن يصوغ نظريته العامة في التطور وأن يقدم إحدى أهم المقاربات العلمية في تحليل النظام الرأسمالي. ومما توصّل إليه أن القوانين الموضوعية في التشكيلة الرأسمالية هي التي تقف وراء تفسير العنف الذي صنعه الغرب⁽⁴⁾ الرأسمالي ودخل هو والآخر في دورته التاريخية. فالتراكم البدائي افتتح مبكراً دورة العنف مع كل ما يصاحب عادة الطور المبكر من أشكال عنفية باهظة الكلفة. وعملية إعادة توسيع الإنتاج حوّلت العنف إلى آلية تاريخية ينتجها النظام الرأسمالي بأشكال مختلفة أكان ذلك في بنيته الداخلية أو في علاقته مع الأنظمة المشابهة له، أم كان على صعيد علاقته مع الآخر المختلف. وفي مقاربتة للتشكيلات غير الرأسمالية، ظهر لماركس أن

(4) نشير هنا إلى أنه حين نستخدم لفظة الغرب في هذا البحث نعني بها: الغرب الرأسمالي تحديداً. كذلك هو الحال بالنسبة للفظّة أوروبا فهي تعني: أوروبا الرأسمالية...

هذه التشكيلات تختلف عن تلك التي للغرب الرأسمالي في درجة تطور شروطها المادية في عملية إنتاجها المجتمعي فاستؤلد من ذلك مفاهيمه عن أنماط الإنتاج الما قبل رأسمالية ومن بينها بالطبع مفهومه عن «نمط الإنتاج الآسيوي». وهذا المفهوم كان إحدى أدوات ماركس في النظر إلى المجتمعات الشرقية وغير الشرقية. وقد أصاب في جوانب وأخطأ في أخرى. فهو حين بدأ تحليله من شروط إنتاج الحياة المادية في الشرق، كان يتبنى في الواقع منطق التفكير العلمي. وتفكيره كان أيضاً على هذا النحو بشأن درجة التطور المجتمعي الآسيوي. أما حين رأى هذه الدرجة لا تتغير ولا تعقبها درجة أكثر تطوراً إلا بفعل قوة خارجية، فقد جانب تحليله المادي بالذات⁽⁵⁾، وأنزلت إلى تفسير أيديولوجي يرى في سيطرة أوروبا على الآخر مهمة إحيائية للمجتمعات الشرقية من جمودها التاريخي. وماركس لم ينزل إلى هذا التفسير لأنه استند إلى أحكام في العقل الشرقي أو في الذات الشرقية؛ بل لأنه لم يتعمق في تحليله التاريخي حول الشرق، كما تأثر بنظرية الخط الأحادي في التطور. وفي حالته

(5) يرى هذا التحليل، كما هو معلوم، أن التناقض الداخلي في أسلوب الإنتاج هو علة التغيير الأولى في كل تشكيلة مجتمعية.

الأخيرة كان يعبر عن أثر المناخ الفكري عليه في أوروبا القرن التاسع عشر⁽⁶⁾.

لكن يبقى أن المنهج الماركسي أحلّ مفهوم التشكيلة الرأسمالية مكان الغرب الكليّة الماهوية. ومفهوم الإنسان المنتج مكان الإنسان الغربي أو الشرقي، الذات النوعية. واستبدل مقولة العقل الجوهر بإنتاج الحياة المادية. واستعاض عن الطبائع الثابتة بصيرورة البشر في عملية إنتاجهم المجتمعي. من هنا يظهر أن هذا المنهج هو في موقع النقيض التاريخي من نظرية النّسق وما شابهها من نظريات. فالنمط الإنتاجي كمفهوم ليس كالطبائع الثابتة يحكم على البشر وينعتهم بالأوصاف التقويمية، بل يساوي بينهم كونه من الأحاد المشتركة في اجتماعهم. وواحدتهم المشترك هذا ينكشف على أشكال في صيرورة كُلية هي وحدة تاريخهم؛ ويكشف تالياً عن البعد الإنساني العميق في الماركسية.

(6) من النظريات التي تركت أثرها على ماركس، نظرية داروين في النشوء والارتقاء، ونظرية التطور ذي الخط الأحادي التي سادت أوروبا في تلك المرحلة بفضل أعمال ودراسات الأنثروبولوجيا عن الشعوب غير الأوروبية.

ضوءٌ على المجتمع العربي

بالموازاة مع هذا الوجه من الصراع الفكري الأوروبي، كانت أوروبا الرأسمالية قد أخذت، منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، تُحكم سيطرتها على ولايات السلطنة العثمانية. فاحتلال فرنسا للجزائر عام 1830، دشن بداية خط مديد من السيطرة الأوروبية التي اشتملت على جميع أرجاء الوطن العربي ولم تنتهِ أشكالها المباشرة إلا في⁽⁷⁾ سبعينيات القرن العشرين. والجديد في هذه السيطرة أنها لم تكن من الخارج كما كانت أشكالها بين الدول والإمبراطوريات ما قبل الرأسمالية، بل كانت من الخارج والداخل في آن. بمعنى أنها لم تتوقف عند حدود نهب الفوائض التاريخية، بل أرست في المجتمعات المغلوبة شروط تجددّها واستمرارها التاريخيّن. فالعلاقات «الرأسمالية» التي نشأت في المجتمع العربي في زمن السيطرة عليه شطرت هذا المجتمع بصورة إجمالية إلى بنيتين غير متتامتين: بنية رأسمالية «حديثّة» ليس لها جذور عميقة في أرض الواقع ولا تملك منطقتها المستقل في التطور، وبنية متجذّرة في الواقع لكنها فقدت كل

(7) تجدد الاحتلال الغربي المباشر لكل من أفغانستان والعراق بعد أحداث أيلول سنة 2001.

إمكانيات تطورها الطبيعي في المستقبل. فبين بنية معاصرة لا تاريخ لها في التحديث وأخرى تاريخية لا مستقبل لها في التقليدية، حصل انكسار في مدار الزمن المجتمعي. هنا دخل المجتمع العربي في طورٍ من الانتقال التاريخي لمّا يتخلّص من مظاهره حتى اليوم. والتاريخ الانتقالي يشهد عادة أزمة في البنى المجتمعية هي أزمة التناقض الموضوعي بين الجديد والقديم. ومن رحم هذا التناقض تولّدت ديناميات التمزق والتجزئة في المجتمع. والديناميات التجزيئية جعلت التناقض المجتمعي يتّخذ في لحظة تفجّره شكلاً صراعياً غالباً هو الحرب الأهلية التي تطرح مصير الدولة والمجتمع في الظروف العربية على بساط البحث. والمجتمع الذي يختزن الحرب في جوفه تفقد بنيته حتى وهي في السلم الكثير من شروط «استقلالها» وتحوّل إلى بنية مكشوفة تتلاءم عناصرها مع كل ما من شأنه تعميق تبعيتها للخارج وارتهانها له.

النهضة وإشكالياتها التاريخية

في هذا السياق وُلدت النهضة العربية. فكانت منذ ولادتها مسكونة بإشكالية تاريخية تعود إلى مآزق الانتقال في المجتمع العربي. وإشكالياتها هذه هي الأصل المشترك لكل ما تناسل لاحقاً من إشكاليات في مشروع النهضة وتياراتها الفكرية والسياسية.

إن تيار الإصلاح الديني، على الرغم من أنه شغل حيزاً واسعاً في الفكر العربي لفترة طويلة⁽⁸⁾، أخفق في تحويل زمنه التاريخي إلى زمن فكري مهيمن. وما لبث أن أخذ يتراجع ويتلاشى تدريجياً بدءاً من الأربعينيات أمام فكر أصولي متزمت رفض كل محاولة في الإصلاح والتجديد⁽⁹⁾. أما علّة ذلك فهي أن الفكر الديني الإصلاحي حين حاول أن يوفّق بين قديم ممانع وجديد عاجز؛ أثقل بإشكالية التوفيق بين إصلاحيته والليبرالية الغربية. فوقع إصلاحه على خط الانكسار البنيوي في المجتمع العربي؛ وهو الخط الذي لا جذور مجتمعية له. ما جعل بالتالي، هذا الفكر مكشوفاً أمام ممانعة أصولية جذرية⁽¹⁰⁾ أقصته من دائرة الفعل وحوّلته إلى إرث من غير ورثة حقيقيين. وهنا ما كان للجديد العاجز أن يحول بالطبع دون هذا المآل الذي وصل إليه الفكر الإصلاحي الديني.

(8) يرى بعضهم أن تيار الإصلاح الديني شغل الفترة الممتدة بين منتصف القرن التاسع عشر وبداية الحرب العالمية الثانية. انظر: وجيه كوثراني: «مشروع النهوض العربي»، دار الطليعة، 1995.

(9) نشير هنا إلى محاولات كل من: طه حسين - علي عبد الرازق - خالد محمد خالد...

(10) نشير هنا إلى موقف المؤسسات الدينية الكبرى (الأزهر مثلاً). وإلى أطروحات الفكر الديني الأصولي ممثلاً بمنظري حركة الإخوان المسلمين.

والتيار الليبرالي، حين أخذ بتفوق الغرب وغالى في تقليد
نموذجه الفكري والسياسي، لم يجد في البنى المجتمعية بيئة
صالحة للنمذجة المُستلهمة. فالبنى الحديثة (أو الحداثوية)
اقتصادية أو سياسية أو ثقافية ذات المروفلوجيا الغربية لم
يكن لها أن تتحول إلى بُنى مهيمنة في المجتمع العربي، بل
بقي تأثيرها ضيقاً ومحدوداً في نطاق جُزرٍ أغلبها مدنية مبعثرة
هنا أو هناك. والبنى التقليدية، الذهنية منها بنوع خاص حين
وجدت في الواقع المعيش شروط تجددتها واستمرارها،
شكّلت بفعل ذلك عقبة منيعة بوجه «التنميط» الغربي الذي
يُدخلها في مدار مجتمعي مصطنع لا ترى فيه غير القلق من
المجهول. هكذا كان التيار الليبرالي يبرّر العجز التاريخي
للبنى الحديثة ويُخفي تحت قناع تغرّبه الواقع الموضوعي للبنى
التقليدية. وهو في هذا وذاك كان يتشاقل بإشكالية تبعيته
للغرب، «نموذجة في الرقي الحضاري».

أما التيار القومي العربي، فلا وراء في أنه أولى مشكلة
التجزئة في الوطن العربي اهتماماً محورياً في كل أطروحاته.
وقد رأى في هذا المجال أن التقدم الحقيقي لا يتحقق من
غير توحيد قومي بين الكيانات العربية. ولفرط هاجسه في
هذه القضية أفرد نتاجه النظري مساحة واسعة في نظرية الأمة
إثباتاً لوحدها ونقضاً للتجزئة في جغرافيتها السياسية.
والنظرية في الأمة صرفته إلى التاريخ والثقافة لتجاوز الحاضر

المؤلم. وحين بالغ التيار القومي في انصرافه إلى الماضي الثقافي أوهن التاريخ الحقيقي للتجزئة وهو تاريخها المجتمعي في حاضر الأمة. فالتشكل التاريخي للبني التجزئية التقليدية منها والحديثة، يعود في الأساس إلى الديناميات الداخلية في المجتمع العربي. وليس كما رئي في أساس نظرة هذا التيار بأنه يعود بالدرجة الأولى إلى صناعة الخارج الاستعماري. هنا يُفسّر لماذا قدّم التيار القومي الفعل الخارجي للتجزئة، أي التجزئة السياسية على حساب أشكال التجزئة الأخرى، وبالأخص المجتمعية منها، بحيث إنه لم يجد في هذه الأخيرة إلا امتداداً للأولى، في حين أنها شكّلت البيئة الداخلية الملائمة لتحسين التجزئة السياسية وإعادة إنتاجها باستمرار قبل استقلال الكيانات العربية وبعده. وهنا يُفسّر أيضاً لماذا عجز الفكر القومي خاصة، بعد أن تمأسس في السياسة، عن حلّ مشاكل التجزئة المجتمعية، وعن تحقيق التوحيد القومي المنشود. ولعلّ ذلك ما جعل التيار القومي أسير إشكالية مزمنة هي تضخيم الماضي التاريخي للأمة على حساب بناء حاضرها المجتمعي والسياسي⁽¹¹⁾. أو بوجه آخر تضخيم في نظرية الأمة الواحدة وخواء في نظرية دولة الوحدة القومية.

(11) أرجع بعضُ أعلام هذا التيار فشل البناء القومي إلى الخارج الاستعماري. والواقع أنه كان يطمس، ولا يزال، الأسباب الحقيقية

الفكر الماركسي في الحقل العربي

لم يستهدف ما عُرض، تحقيقاً زمنياً بين التيارات النهضوية أعلاه، ولا تبويباً لأولوياتها الفكرية والسياسية، بل هو رصدٌ مكثف لإشكالياتها الخاصة المعبرة عن الإشكالية التاريخية الغائرة في مرحلة النهضة منذ ولادتها، والعائدة إلى أزمة الانتقال في المجتمع العربي. كما هو ضوءٌ على حركية الفكر العربي الذي أخذ الفكر الماركسي يندرج فيه (بتعبيراته السياسية) مع بداية الربع الأول من القرن العشرين.

أما قبل تلك البداية، أي من المنتصف الثاني للتاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى، فلم تكن هناك شروط تاريخية تحفز استنبات الفكر الماركسي في الساحة الفكرية. فالفكر العربي آنذاك كان قد انطبع في إجماله بالإصلاح الديني والليبرالي. وهو في ميسمه هذا كان متأثراً بأفكار الثورة الفرنسية⁽¹²⁾، وهي أفكار مرتبطة بحركة التحديث

= لهذا الفشل، وهي بالدرجة الأولى تعود إلى فشل الفكر القومي السياسي (السلطوي) في تحقيق مهام هذا البناء.

(12) في هذا السياق تأثر الفكر العربي أيضاً وعلى سبيل المثال بأفكار: داروين - تولستوي - برنارد شو - أوين...

انظر: د. رفعت السعيد: «تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر»، دار الفارابي، 1972.

ونشوء الدولة القومية في أوروبا. وتأثر الفكر العربي بأفكار الغرب ومفاهيمه السائدة كان يقدمه وكأنه «نسخة شرقية» عن الليبرالية الغربية وهي نسخة ذات أرومة رأسمالية بالتأكيد. فالإصلاح الديني الذي نادى به يتحدّر من فكر إسلامي هو في الحقل الاقتصادي رأسمالي بمعنى ما سواء أكان في النص أم في الممارسة التاريخية. والليبرالية نظام فكري وسياسي للرأسمالية في مجالها التاريخي الخاص، وشرعية أيديولوجية تسوّغ علاقتها مع مجالها في الخارج غير الأوروبي. وفي حالة المجال العربي كان الفكر الليبرالي نسخة باهتة عن صورته الأم لتعبيره عن بنى حديثه ومتغربة، لكنها في الوقت نفسه من طبيعة عاجزة. هكذا لم تتكوّن في تلك الفترة شروط إنتاج فكر منبّنٍ وذو موقع نقيض للرأسمالية ولنظامها الفكري. وبالتالي ما كان لساحة الفكر العربي أن تفتح على استيلاد فكر ماركسي وهي بعد أرضٌ غير مهياة لذلك.

بعد الحرب الأولى نشأت ظروف دولية وعربية جديدة⁽¹³⁾ جعلت الفكر الماركسي يتولّد وسط مناخ فكري وسياسي

(13) للاطلاع على هذه الظروف تفصيلاً انظر: ز.إ. ليفين: «تطور الفكر الاجتماعي العربي 1917-1945»، ترجمة: أنور محمد إبراهيم، دار العالم الجديد، القاهرة، 1988.

منفتح على كل جديدٍ تحرري، وموآتٍ لكل فكرٍ ينافح عن القضية الوطنية ويتصدّى لأشكال التبعية والتخلف في المجتمع العربي.

ومن التعبيرات الدالة على ذاك المناخ ما كتبه أحد المؤرخين المصريين عن دور الاتحاد السوفيتي إبان انتفاضة الشعب المصري 1919 حيث قال⁽¹⁴⁾: «لأول مرة في تاريخ الإنسانية تظهر هذه الدولة العظمى التي لا تريد أن تستعمر أحداً ولا أن تحتل أحداً ولا أن تستثمر أحداً. هذه الدولة التي تقف إلى جانب جميع قوى التحرر في العالم. إن هذه الدولة الجديدة قد عرضت على سعد زغلول أن تمده بالسلاح، لكن سعد قد خاف وأجاب بالرفض». وما قد جاء في تقرير اللجنة السورية لتوحيد العرب سنة 1920 إذ «اعتبرت حكومة لينين وأصدقائه والثورة العظمى التي قاموا بها لتحرير الشرق من نير الطغاة الأوروبيين، قوة كبرى بالنسبة للعرب من شأنها أن تهَيِّ لهم السعادة والرفاهية، ويتوقف على اتحاد العرب والبلاشفة أمن العالم وسعادته». كذلك ما طلبته لجنة الاستقلال الوطني التي شكّلها الوطنيون العراقيون في المهجر سنة 1922؛ من الحكومة السوفيتية بأن

(14) الاقتباسات الواردة في هذه النقطة مأخوذة من مجلة «المعرفة» دمشق، العدد 99، أيار 1970.

«تُعلم مؤتمر لوزان للدول الكبرى عن الاتفاقيات المجحفة التي فرضتها إنكلترا على العراق». ولعلّ أفضل تعبير هنا ما قاله الأمير شكيب أرسلان: «أنا لستُ شيوعياً ولم أقرأ ماركس، ولكنني أعترف أن لينين كان أول من ألهم البروليتاريا شعور الصداقة الأخوية لشعوب المستعمرات، وأن الشيوعيين هم أول من بثّ هذه الأفكار وطبّقها عملياً».

في الفترة نفسها كانت البلاد العربية تشهد تحولات بارزة وإن بوتائر متباينة في حياتها السياسية والإدارية والاقتصادية. وقد أفضت هذه التحولات إلى تشديد السيطرة الاستعمارية على تلك البلاد. وإلى توسيع التفاوتات الإقليمية بينها، وتعميق الفوارق الطبقية في تراكيبها المجتمعية. وبفعل ذلك، تعايش في هذه التراكيب عالمان: عالم الماضي وعالم الحاضر أو القديم والحديث في نطاق دينامية مشتركة هي الخضوع العسكري والتبعية الاقتصادية للمستعمر الأوروبي؛ ما جعل مناهضة الاستعمار ومواجهة التخلف المجتمعي تشكّلاً الحقل التاريخي والمعرفي لكل فكر حي يلتزم بقضايا شعبه وأُمته.

إلى هذا الحقل الموضوعي انتمى الفكر الماركسي، وفي كنفه تشكّلت تعبيراته السياسية العربية. وفي رحابه أنتج قراءته النظرية والسياسية في قضية التحرر الوطني والاستقلال

والسيادة. وفي قضية تجاوز التخلّف وقيام نهضة اقتصادية ومجتمعية وثقافية باعتبارها المشكلة السياسية الرئيسة. ففي القضية الوطنية طالب هذا الفكر بتحرير البلاد العربية من نير الاستعمار الأجنبي ودعا إلى محاربته ومقاومته طريقاً لنيل الحرية والاستقلال. كما دعا إلى إلغاء المعاهدات السرية وفضح طابعها التأمري على القضايا العربية الوطنية والقومية. ونادى بحرية الشعوب وحقها في تقرير مصيرها. وبالتآخي والتضامن بين جميع الأمم على قاعدة المساواة والمنفعة المتبادلة. وفي القضية المجتمعية رأى الفكر الماركسي أن السبب الرئيس للتخلّف هو في سيطرة نظام الاستغلال الطبقي في المجتمع العربي. فالبنى التقليدية بعد أن اندمجت في دورة الجديد الرأسمالي، أعادت إنتاج أشكال التخلّف وصوره المتنوعة⁽¹⁵⁾ خاصة في الأقاليم الريفية. والنظام الرأسمالي التابع ضاعف من وتيرة علاقات الاستغلال. وعمّق الهوة بين الطبقات، وهمّش فئات وشرائح واسعة من المجتمع، وأخفق بالتالي في تحقيق النهوض المجتمعي والثقافي. أما التقدم والنهوض فسبيلهما يكون في نيل

(15) نشير هنا على سبيل المثال إلى ظواهر مثل: الجهل - الأمية - الفقر - هيمنة الفكر الغيبي.

الاستقلال الوطني والتحرر من علاقات التبعية والارتهان
للرأسمال العالمي عن طريق بناء نظام تاريخي أرقى، في
عصر سِمته العامة الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

هذا نموذج عام في القراءة النظرية التي أجراها الفكر
الماركسي بين الحربين وحافظ على مفاتيحها الأساسية بعد
الحرب الثانية وحتى مطلع السبعينيات في مقاربة القضية
المجتمعية على وجه الخصوص. والقراءة هذه أنتجت من
زاوية نظر منهجي هو جدل العلاقة بين العام والخاص، أو
من زاوية الشكل التاريخي الذي تميّز فيه العام في حقل
محدد هو الحقل العربي في صورته الإجمالية.

في باب القضية الوطنية أي في باب مناهضة الاستعمار
الأجنبي، والنضال من أجل الاستقلال الوطني، كان الفكر
الماركسي عربياً بامتياز⁽¹⁶⁾. فخطّه النظري والسياسي انتمى
بشكل عضوي إلى حقله العربي وخاض تجربة نضالية طويلة
ربط في ضوئها بين الاستعمار والتخلف ورأى أن مواجهة
هاتين الظاهرتين التاريخيتين، هي نفسها سيرورة التقدم
والنهوض في المجتمع العربي. فكان أن تميّز في حقله وأغنى

(16) إن العروبة هنا لا تعني أن الفكر عربي في جنسه أو في قوميته، بل
هو عربي في قوّته المعرفية أي في قدرته على تبيئة أدواته النظرية
والمعرفية في الحقل العربي.

العام بشكل خلاق إن كان من حيث المعرفة النظرية والالتزام السياسي أو من حيث ابتكار الأساليب العملية في مجرى النضال التحرري.

وفي مجال القضية المجتمعية رأى الفكر الماركسي أن سيطرة الجديد الرأسمالي على البنى المجتمعية، لم تحقق التقدم التاريخي المنشود؛ لا بل على العكس ضاعفت من مشاكل التخلف وعمقت الفوارق بين الطبقات، وأغلّت المجتمع العربي بقيود التبعية للدولة الغربية الرأسمالية. ذلك أن الجديد تشكّل من قوى طبقية ارتبطت مصالحها على نحو وثيق بمصالح هذه الدول، ما جعلها مرتبهة بشكل أو بآخر لسياسات هذه الأخيرة التي تقوم أولاً وأخيراً على استعباد الشعوب ونهب فوائضها وخيراتها المادية... ولما كانت عملية بناء التقدم والنهوض لا تحصل في ظل النظام الرأسمالي⁽¹⁷⁾، فقد وجد هذا الفكر أن هذه العملية تتحقق في ظل نظام من طبيعة طبقية مختلفة تؤهله لأن ينجز مهام التحول الوطني الديمقراطي في فترة انتقالية يتحوّل بعدها إلى الاشتراكية الحلّ الجذري للمشاكل التي يطرحها المجتمع.

(17) يرى الفكر الماركسي العربي في هذا الصدد أن الرأسمالية التابعة لا تقوم بدور تثويري في المجتمع؛ على عكس ما قامت به الرأسمالية في أوروبا في مرحلة صعودها التاريخي من تثوير للمجتمع.

البيّن مما تقدم من نماذج أخذ بها الفكر الماركسي وتعبيراته السياسية في مقاربة القضية الاجتماعية طيلة عقود، أنها انطلقت من مُضمّر يرى أن سيطرة العلاقات الرأسمالية قد أنجزت التكوين الطبقي في المجتمع العربي. ومع إنجاز من هذا النوع يغدو سهلاً الاعتقاد أن تلك العلاقات قامت بتصفية البنى التقليدية وتفكيكها. ثم أنتجت وحدة وطنية في كل قطر عربي، ذات اصطفاف طبقي متبلور؛ ما جعل الفكر الماركسي يتسلّح بأداة التحليل الطبقي في النظر إلى الواقع المجتمعي دون تأصيل علمي لمفهوم الطبقة في حقل المجتمع العربي.

وما يتبيّن هنا أيضاً أنه إذا كان النظام الرأسمالي قد أخفق في عملية التقدم لتبعيته ولارتباط مصالح قواه الطبقية بالخارج، فالنتيجة المترتبة على ذلك تتمثل في أن التقدم يرتبط حكماً بكسر علاقات التبعية وفكّ ارتهان النظام ومصالح قواه الوثيقة الصلة بمراكز الرأسمال العالمي. والقوى الطبقية التي تنجز هذه المهام وإن تكّ برجوازية هي قوى «وطنية» تقود عملية التغيير في المجتمع والدولة نحو آفاق نظام اشتراكي.

هكذا كانت الأدبيات الماركسية⁽¹⁸⁾ تشهد غزارة في الحديث عن البرجوازية الوطنية وطريق التطور اللارأسمالي

(18) نشير هنا على وجه التحديد إلى أدبيات الأحزاب الشيوعية العربية.

دون فحصٍ نقدي لهذين المفهومين في مجالهما العربي المحدد. وفي المقابل كانت تلك الأدبيات تعرض عن قضايا أساسية أخذ بها النظام الرأسمالي التابع أو أنها طرحت في ظله. وعلى هذا رفض الفكر الماركسي تجربة هذا النظام الليبرالي ووجد فيها وجهاً فكرياً للرأسمالية ليس إلا؛ وبأنها لا تقدم إنجازات حقيقية على طريق التقدم⁽¹⁹⁾. كذلك كان مُقلاً في مقارنة ظاهرة القومية⁽²⁰⁾ في بلاد مسكونة بالشعور القومي وتَوَاقية للوحدة؛ لا لعجزٍ فيه بل لأنها بالنسبة إليه نتاج رأسمالي ومرحلة تاريخية سوف يتخطاها التطور. فكان من الطبيعي أن يلتبس موقفه في ضوء تحليله «الطبقي» ورؤيته التطورية الأحادية من مسألة الوحدة لفترة طويلة، وأن يتبنى مواقف سياسية خاطئة اعتُبرت لزمناً ليس بالقصير نقاطاً سوداء في سجله التاريخي⁽²¹⁾. وعزف الفكر الماركسي أيضاً عن الخوض في فكر الإصلاح الديني على الرغم من أنه لعب

(19) ما يؤكد هذه النظرة هو أن الفكر الماركسي كان مُقلاً في أدبياته في الحديث مثلاً عن العلمانية والعقلانية.

(20) ما يدل على ما نذهب إليه هو أن الفكر الماركسي العربي في نسخته الرسمية (الحزبية) كان يعرض عن بعض المقاربات العلمية في هذه المسألة، مثل مقاربات الياس مرقص وياسين الحافظ...

(21) أخذ على الأحزاب الشيوعية العربية موقفها من الاتحاد السوفيتي، وقرار تقسيم فلسطين عام 1947، والوحدة العربية.

دوراً تنويرياً بارزاً؛ ذلك أن الفكر الإصلاحي هنا رئي في المضمّر الماركسي على أنه فكر يعزّز في نهجه التوفيقي شروط سيطرة النظام الرأسمالي التابع. وهذا ما يرفضه في العادة الفكر الماركسي لكونه يدعو إلى نظام من طبيعة طبقية مختلفة. وعوض أن يتصدّى هذا الفكر لإشكالية التوفيق ويؤلف هو وتعبيراته الحزبية قوة فكرية ومجتمعية ترث الإصلاح الديني وتطوّره؛ رأى في أمر كهذا إضراراً في هويته النظرية والأيدولوجية⁽²²⁾؛ فأعرض عن ذلك وأسهم بقدر إعراضه عمّا آل إليه مصير الفكر الإصلاحي.

إشكالية الفكر الماركسي

يُظهر الرصد المنهجي أعلاه أن جدل العلاقة بين العام والخاص كان جدلاً ميكانيكياً، وأن الشكل الذي تميّز فيه العام كان شكلاً إسقاطياً للمفاهيم وأدوات التحليل النظري في الماركسية⁽²³⁾ ما جعل الفكر الماركسي، في باب القضية

(22) ما عبّر عن تلك الرؤية هو الدخول في جدال نظري صرف مع الفكر الديني مثل ما قام به صادق جلال العظم في كتابه «نقد الفكر الديني».

(23) نشير هنا إلى المنهجية المعتمدة في وثائق الأحزاب الشيوعية العربية، وإلى بعض الكتابات الماركسية مثل كتابات كل من: أحمد صادق سعد - بندلي جوزي - حسين مروة...

الفكرية والمجتمعية، مُعرباً أكثر منه عربياً. ولكأنّ هذا ما
استشعر به لاحقاً؛ فأخذ يواجهه وإن بعد لأي منذ منتصف
الستينيات، بوتائر متباينة في كل قطر عربي⁽²⁴⁾.

ثمة إذاً إشكالية ترنّح تحت وطأتها الفكر الماركسي⁽²⁵⁾.
وهي تتمثل في نظرتة الأيديولوجية إلى الجديد والقديم في
آن. فالبنى الرأسمالية والتقليدية، قرأها من منظور اختزالي
وتبسيطي إن كان طبقياً أم تطورياً في شبكته القرائية. فكان أن
انساق إلى «حرق المراحل» ورأى أن تجاوز الجديد ينتج عنه
حتماً بديله النقيض الحلّ الجذري و«النهائي» للمشاكل
المطروحة. لذلك أهمل القديم وأعرض عنه. إذ لا داعي
لدرسه وتحليله طالما أن خط سيره هو التفكك والانحلال ثم
الاندماج التطاقي مع نموذج التطور التاريخي. باختصار، إن
الإشكالية هنا تتجلى بوجه آخر، هو ارتهان منهج المعرفة
العلمية لنموذج سياسي ينحكم إلى الحتمية وخلاص بني
البشر. أو بلغة مفهومية، انحباس المعرفي المتغيّر في أسر
الأيديولوجي الجامد والقطعي.

(24) نشير هنا إلى الكتابات التي حاولت تجديد الفكر الماركسي في ميادين
وحقول محددة مثل كتابات: سمير أمين - عبد الله العروي - مهدي
عامل...

(25) نقصد هنا بالفكر الماركسي الفكر الذي أنتج عند الأحزاب الشيوعية
العربية، بصورة أساسية.

وعلى الرغم من ذلك لا بدّ من أن يُسجّل بأن الفكر الماركسي كان منذ ولادته فكراً تغييرياً بصورة أو بأخرى. فنادى بالحرية والتقدم وبالنهوض الفكري والثقافي في مجتمع هو بأمسّ الحاجة إلى التغيير في جوانب حياته كافة. وقد تبنّى في ضوء التزامه هذا، تراثاً تقديمياً عريضاً أهّله لأن يتحوّل إلى تيار تاريخي من بين تيارات الفكر العربي، وأن يشكّل رافداً رئيساً من روافد مرحلة النهضة.

وعليه، كانت تعبيرات الفكر الماركسي السياسية تلتزم بالنضال الأيديولوجي والطبقي في سبيل مشروع التقدم التاريخي للشعوب العربية⁽²⁶⁾. ولطالما كان هذا المشروع مهمة نضالية استراتيجية، فإنه كان يستدعي في طور انتقاله حشد جميع القوى الطبقيّة المتضررة من الأنظمة البرجوازية التابعة، في تحالف جبهوي ديمقراطي من أجل بناء نظام سياسي يتصدى لبرنامج التحويل الوطني الديمقراطي⁽²⁷⁾ في كل قطر عربي. وبعد أن تُنجز مهام هذا البرنامج، ويُستنفذ دور بعض القوى في التحالف، تقود القوى «الثورية» تحالف

(26) كان لهذا المشروع تعبيراته الخاصة عند كل حزب شيوعي عربي؛ لكن له طبيعة مشتركة بين جميع الأحزاب الشيوعية في الأقطار العربية.

(27) لقد رأى بعض الأحزاب الشيوعية العربية أن الأنظمة «الوطنية والتقدمية» قد أنجزت هذا البرنامج.

العمال والفلاحين إلى عملية تثوير للنظام الديمقراطي⁽²⁸⁾؛ أي إلى بناء نظام اشتراكي هو وحده الذي يقدم الحلول الجذرية لمشاكل التجزئة والتخلف؛ إذ إنه في كنف هذا النظام تتحقق الشروط المادية لنقض التجزئة وبناء الوحدة العربية على أسس طبقية متينة، ويتحول التقدم والنهوض إلى حقيقة راسخة في الوطن العربي.

اصطدم هذا المشروع «الطموح» في جوابه عن إشكالية النهضة بظروف الواقع العربي وحقائقه الصلبة⁽²⁹⁾. فثار منه التاريخ وحكم عليه بالفشل بعد أن أهمل شرعيته طويلاً. وانكشف هزاله الأيديولوجي وفقره المادي التاريخي أكثر فأكثر في زمنٍ اعتلّ فيه الفكر العربي عامة، والقومي تحديداً منذ منتصف السبعينيات، من وطأة أزمة خانقة ومستعصية وفاق كل المقاييس.

ولم يكد الفكر الماركسي ينهي ولو فصلاً أولياً في مواجهة إشكالياته النظرية والسياسية، وفي مراجعاته النقدية لتجاربه النضالية من قبل مفكرين حزينين ومستقلين حتى دوهم

(28) هذا ما كانت تزخر به أدبيات الأحزاب الشيوعية العربية.

(29) من هذه الحقائق: فشل الأنظمة التقدمية - فشل الثورة الفلسطينية في تثوير الوضع العربي - فشل تجربة السودان - انهيار تجربة اليمن - الحرب الأهلية في لبنان وتداعياتها الوطنية والقومية...

بالمتغير الأبرز في القرن العشرين وهو الانهيار المروّع
للمنظومة الاشتراكية في العالم في نهاية الثمانينيات. إذ ذاك
وجد الفكر الماركسي (عامة) نفسه في أزمة حادة لا سابق
لها. فانهيار تجربة الاشتراكية سواء أكان يُنسب إليها أم كانت
تُنسب إليه، وضعه أمام عالم جديد طرح عليه أسئلة تنال من
مشروعيته التاريخية والنظرية بالذات⁽³⁰⁾؛ ما أدخل هذا الفكر
في امتحان تاريخي هو ضروري وملحّ مع قساوته؛ لكي
يبحث في مشروعيته تلك، ويبرهن ما إذا كان يملك بعد
أسباب الحيوية في التجدد والقدرة على تأصيل نفسه في
مواجهة منطق تطوّر الحياة المعاصرة.

وقام «النظام العالمي الجديد» وهو نظام سيطرة القطبية
الأحادية على العالم. وفي ظلّه تسارعت الأحداث
والتطورات وكان للوطن العربي نصيبه الأوفر منها. إذ شكّل
للنظام الجديد التمرين النموذجي الأول للسيطرة الأحادية
المطلقة. والتحقّت الأنظمة العربية بركب القطب الأحادي،
ودخلت تجربة السلام «الموعود» مع إسرائيل. وانكشفت في
ضوء هذه التجربة على عجز بنيوي فاضح أخذت انعكاساته
تتجلّى في انحدار الوضع العربي باندفاعة قياسية ربما تكون

(30) في هذا الصدد طرحت أسئلة من نوع: هل الفكر الماركسي قابل
للحياة؟ هل تتلاءم الاشتراكية مع الطبيعة البشرية أم لا؟ هل هو علمي
أم أيديولوجي؟ إلخ...

المؤشر الأكثر تعبيراً عن الطور الأخير من التاريخ الانتقالي في المجتمع العربي. وتزامنت مع مرحلة مدريد «العربية» أحداث وصراعات دولية أنتجها الوضع العالمي الجديد⁽³¹⁾، وأثبتت بالملموس بعد عَقْدٍ من سيطرة القطبية الأحادية أن التاريخ لم ينتهِ والليبرالية ليست نهايته «السعيدة»⁽³²⁾، وأنه ربما أو بالكاد قد دوّن بدايته في مساره اللانهائي.

منطلقات عامة

- في أجواء هذه المتغيرات تبرز الحاجة ماسّة لتجديد الفكر العربي بكل تياراته من منطلقات ستة هي:
- لا حقيقة مطلقة ونهائية في التاريخ، بل الحقيقة نسبية ومتراكمة على الدوام.
- لا يُنمذج وحدة التاريخ البشري شكلاً واحداً لتطوره.
- فالغرب «الحضاري» ليس هو جوهره ولا ذاته المطلقة.
- ولا كذلك الشرق أو أية حضارة أخرى.

(31) نشير هنا على سبيل المثال إلى أحداث: الصومال - البوسنة - الصراعات القومية في الاتحاد السوفيتي السابق - الحرب الأهلية في أفغانستان - الصراعات في دول البلقان وبالأخص في إقليم كوسوفو...

(32) في هذا الصدد نشير إلى أن مقولة فوكوياما عن «نهاية التاريخ» فارقت الحياة بسرعة قياسية أذهلت الكثيرين من أنصار الليبرالية.

- المجتمع تركيب متنوّع في طبيعته، والديمقراطية هي نمط التعبير الواقعي والموضوعي عن هذا التنوع.
- الأمة والقومية قد لا تكونان نتاج مرحلة محددة؛ لكنهما ليستا ظاهرتين ما فوق تاريخيتين.
- الماركسية هي إحدى مرجعيات العلم في الميدان الاجتماعي والإنساني، وليست المرجعية الوحيدة له.
- لا حتمية في التاريخ. والأخذ بها أسرّ أيديولوجي لقوانين حركته في قالب تخطيطي جامد. فالقانون التاريخي ليس اتجاهًا ثابتًا، إنما هو اتجاه إمكاني واحتمالي في حقل غني وواسع بالممكنات والاحتمالات.
- تشكّل هذه المنطلقات⁽³³⁾ التي أصبحت كلاسيكية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، أرضية منهجية تُسلّح الفكر العربي بأدوات المراجعة النقدية في مواجهة أزمته التاريخية⁽³⁴⁾. من هذه الزاوية، فإن الفكر الأصولي الوضعي، والديني على وجه التحديد، مدعو لأن يُقلع عن ادعائه بأنه

(33) نشير هنا إلى أن هذه المنطلقات هي بعضٌ من بديهيات منهجية لكل قراءة نقدية.

(34) هناك مراجعات نقدية ارتكزت على هذه المنطلقات، وهناك غيرها مما ارتكز على منطلقات أخرى. أما ما نعرضه هنا حول التيارات الفكرية (الأصولي - الليبرالي - القومي) فهو عبارة عن أفكار عامة فرضها مسار البحث ليس إلا...

يملك الحقيقة والحلول الجاهزة لمشاكل البشر في كل زمان ومكان؛ وكأنه جوهر التاريخ وذاته المطلقة. وأن يقرّ بحق الاختلاف، والاعتراف بالآخر. والفكر الليبرالي مطالب بأن لا يندمج في العولمة من غير مقاييس مضبوطة لئلا يقع في تغريبٍ كليّ، يبتلع التنوّع ويرهن الدولة ويجرّدها من مناعتها الذاتية، ويحوّل الديمقراطية إلى شعار أجوف يغلف الاستبداد السلطوي والقمع الأمني لعالم الفقر والبطالة في المجتمع. والفكر القومي (السياسي) ينبغي أن يهبط من فضاء الماضي إلى أرض الحاضر المتغيّر؛ وينظر إلى الأمة والقومية من منظور تاريخي. كما يُفترض أن يرى أن الدولة القطرية أصبحت حقيقة نفسية واجتماعية واقتصادية مستقلة. وأن الوحدة الاندماجية تجاوزها الزمن، وكل شكلٍ توحيدي عربي لا يُشاد برغبة قائدٍ من هنا أو بحُسن نيةٍ مثقفٍ من هناك على الرغم من أهمية ذلك، إنما يُبنى في مسار عملية تراكمية تطال مناحي الحياة في المجتمع العربي كافة.

رؤية ومهام

أما بالنسبة للفكر الماركسي، فتجديده يرتبط بمواجهة الأبعاد الأصلية لأزمته الراهنة مسترشداً، فضلاً عمّا سبق من منطلقات، برؤية منهجية تتناول ما يلي من أفكار عامة:

■ المنهج الديالكتيكي قد يصحّ على صعيد حركة توالد

الأفكار، إنما على صعيد الواقع المجتمعي يفسّر جانباً من جوانب حركته. فحركة التناقض في الأفكار لا تتماثل مع حركة التناقض في الواقع وإن تأثرت بها. إذ إن هذه الأخيرة تتقرّر في مجرى الصراع الطبقي وهو مجرى تاريخي معقّد لا يختزله جدل التناقض على الرغم من أهميته الحاسمة؛ بل قد تتحكم فيه جدليات أخرى من نوع: التجاذب - الاستقطاب - التكامل - التناذب - التسوية إلخ...

■ المنهج المادي التاريخي هو منهج في المعرفة العلمية. وعلميّته تنبع من مفهوم إنتاج شروط الحياة المادية. أما أسلوب إنتاج هذه الشروط، فيبقى علمياً بالقدر الذي يتأصل فيه في حقله التاريخي، لا في نمذجة تجربة محدّدة (أوروبية) تحوّل المنهج المادي إلى ترسيمة قسرية للتطور التاريخي البشري.

■ إن التأصيل الذي أجرته الماركسية لهذا المفهوم في حقلها التاريخي المخصوص جعلها تدرج في الفكر العالمي كعنوان بارز فيه. وحوّلها إلى علم اجتماع الرأسمالية بامتياز، ما بقيت هذه التشكيلة تجدد قوانينها العامة. أما حين أسقطته على حقول أخرى، فقد وقعت إما في نمذجة تطويرية أحادية، وإما تحت وطأة أحكام أيديولوجية قاطعة. وفي الحالتين كانت تُفقر طاقته العلمية في التحليل التاريخي والاجتماعي.

■ الماركسية هي في هذا الضوء، فكر علمي بقدر ما يتخلص من أيديولوجيا نمذجة التاريخ وأسر حركته في تنبؤات حتمية هي ليست استشرافاً علمياً البتة؛ إنما انزلاق إلى تبشير خلاصي يقع أصله في لاهوت الفكر الوضعي الذي يشكّل الوجه الآخر وإن يكن النقيض للفكر الديني (جنة في السماء تقابلها جنة على الأرض).

■ البنية في الماركسية مفهوم علمي لكونها تنبني على أساس مادي تاريخي. وحين تختزل ماديتها بعامل أحادي كما فعل قراء الماركسية العرب يتحوّل المجتمع إلى عمارة ثنائية من طبقتين (بناء تحتي - بناء فوق) علماً أنه تركيب بنيوي كلي ينتظم على قواعد جدلية تاريخية مفتوحة.

■ للماركسية اليوم حقل رئيس هو أزمة الرأسمالية والديمقراطية في العالم. وفي ضوء قدرتها على نقد هذه الأزمة في بعديها العام والخاص تتجدّد كفكر اشتراكي علمي منفتح على نظرة ترى أن الاشتراكية ليست مرحلة انقطاع تاريخي عن الرأسمالية ولا نمطاً عالمياً واحداً؛ بل هي عملية تحويل تراكمي في بُنى كل مجتمع رأسمالي بالذات حيث تحدّد شروطه الخاصة أشكال نقائص رأسماليته.

في امتداد ما تقدم يتأهّل الفكر الماركسي العربي للنظر في حقله من منظور تاريخي معاصر، يرى أن المجتمع العربي

في طوره الانتقالي الراهن يطرح قضية «التحديث» كأولوية
يندرج في متنها:

- النظام العربي وإشكالية بناء الدولة الوطنية الحديثة/السلطة
العصبية وسلطة الدولة.

- أزمة غياب الديمقراطية في الحياة السياسية العربية/الحرية
والاستبداد.

- حقوق الإنسان والأقليات في الوطن العربي/العروبة
الديمقراطية الجامعة.

- عقلنة الرأسمالية في الدول العربية وترشيدها/الإنتاج وبناء
المجال الوطني الموحد.

- إشكالية اندراج الثقافة العربية في الثقافة العالمية
المعاصرة/الخصوصية والكونية.

هذه بعض من مهام ملحة تواجه أزمة الانتقال في
المجتمع العربي، وتؤلف قاعدة لمشروع نهضة عربية جديدة
في ظل المتغيرات العالمية المعاصرة. كما هي تشكّل الحقل
الموضوعي لتوليد الفكر الماركسي العربي ولادة أصيلة تجعله
يسهم في بلورة هذا المشروع في طوره التاريخي الراهن. هنا
تندرج النهضة الجديدة في نطاق عملية مديدة تراكم شروط
التحويل التدريجي للمجتمع «الرأسمالي العربي» إلى مجتمع
اشتراكي تصبح النهضة في رحابه مستوى حضارياً راقياً
ومعادلاً تاريخياً لدرجة تطوره.

مقالة

الماركسية وثنائية الخصوصية والكونية

الثنائية في الكتابة العربية

طغت على الكتابة العربية في العلاقة مع الغرب الحديث والمعاصر ثنائية الخصوصية والكونية التي انحكمت عند من أخذ بها إلى التعارض، لا بل في أحيان كثيرة إلى التناقض بين طرفيها. وقد تأتى عن ذلك، أن كل طرف رُئي من منظور الطرف الآخر، بأنه يمثل جوهرًا مستقلاً أو ماهية قائمة بذاتها؛ ما جعل العلاقة بين الطرفين تنتظم على قواعد برّانية وشكلانية بمعنى أنها تنتظم وفق آليات التصنيف الانتقائي والنمذجة الاختزالية والأدلجة الشاملة.

وهكذا، فمن أخذ بالخصوصية، حدّد الخاص بالحضارة العربية - الإسلامية، والعام بالحضارة الغربية. ثم رأى أن كل حضارة أنتجت في سياقات تاريخية ومجتمعية مختلفة، فاتصفت بسمات أو خصائص أو روحٍ متفردة لا يمكن أن تشكّل روحاً عامة أو كونية تنتظم في ضوئها العلاقات بين حضارات العالم.

ومن هذا المنطلق، وجد أن الحضارة الغربية هي حضارة مادية ليس إلا، فاخترتها إلى تقنيات وتكنولوجيا علمية، ورأى أن إنسانها قد ضلّ الطريق عن القيم الإنسانية والروحية السامية. لذا كان بديهاً بالنسبة إليه أن يدعو إلى الأخذ بالجوانب المادية من تلك الحضارة، وأن يرفض جوانبها الأخرى وبخاصة النظرية والفكرية التي توصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية. ذلك أن مثل هذه الجوانب، أو أن النظريات الفلسفية والاجتماعية الغربية تعبّر عن تجربة تاريخية محددة بشروطها وظروفها المعلومّة. وهي حسب منطق لا تلائم التجربة التاريخية التي أنتجتها شروط الواقع العربي والإسلامي وظروفه.

ومن أخذ بالكونية، انطلق كما الأول من التحديد نفسه للخاص والعام. لكنه رأى أن الحضارة الغربية التي انبنت في حقل تاريخي موصوف، تحولت إلى حضارة كونية وامتلكت أسباب النجاح والقوة لفرض هيمنتها على الحضارات العالمية كلها. إنها بمعنى ما الروح العامة التي تنتظم في ضوئها العلاقات بين بني البشر على كوكب الأرض.

على هذا، اعتبر أن الحضارة الغربية تؤلف كلفة تاريخية شاملة، لا يجوز فصلها انتقائياً إلى جوانب مادية وأخرى قيمية أو روحية. لذلك كان منطقياً في نظره أن يدعو إلى الاقتداء بتلك الحضارة والنهل من مناهجها ونظرياتها الفلسفية

والفكرية، والأخذ بأشكال التنظيم العقلاني لمجتمعاتنا إذا ما أراد العالمان العربي والإسلامي أن يخرجوا من تخلفهما وفواتهما التاريخي وأن يخوضا تجربة ناجحة في الحداثة والعصرنة.

رؤية فلسفية

يرجع الأصل في صيغة الكتابة أعلاه إلى رؤية فلسفية تسود في الغرب والشرق على السواء، وهي تحيل إلى إنسان يملك طبيعة ثابتة تتعالى على التاريخ وتحكم مجراه. فالغربي في متن تلك الرؤية ينطبع بالعقلانية والمنهجية العلمية في التفكير. وقد أنتج حضارة تتساق مع خصائص طبيعته هذه. أما غير الغربي، كما هو حال الشرقي، العربي والإسلامي، فهو في منطوقها ينطبع بعقلية الاستيعاب والوسطية والأصالة الروحية. وقد حصل حضارة تلائم خصائصه العقلية وتؤكد لها في مناحي حياته الفكرية عامة.

هذه الرؤية حكمت في جانب منها النظام المعرفي الفلسفي في الغرب قبل ماركس؛ وبخاصة في روحه الهيغلية الطاغية التي جسّدتها مقولتا: أن العقل المطلق تحقق في جرمانيا، وأن أوروبا هي نهاية التاريخ. كما شكّلت المرجعية الأيديولوجية لطروحات مؤسسة الاستشراق من مثل: أن العقل الغربي هو عقل بنائي، بينما العقل الشرقي هو عقل

غيبي؛ أو أن العقلية الغربية هي عقلية متفوقة في حين أن العقلية الشرقية هي عقلية دونية، أو ما شاكل من طروحات جوهرانية تجعل من الغرب ذات التاريخ ومحوره، ومن العوالم غير الغربية أعراضاً طرفية تتنكب وظيفة رئيسة، هي خدمة تلك الذات والخضوع أو التبعية لسلطانها الحضاري.

أما في جانبها الآخر، فقد حكمت النظام المعرفي في الفكر العربي بعد أن جُبَّت عقلانية ابن رشد وتاريخية ابن خلدون، وبخاصة في روحيته التوفيقية التي حملتها طروحات الأغلب الأعم من أعلام عصر النهضة العربية كالأخذ بمقولات: إن الشريعة لا تتعارض مع العلم، وإن الإسلام يتوافق مع المدنية والحداثة، وهو فضلاً عن ذلك دين العقل والدعوة إلى التعقل. كما كوَّنت الأبعاد الأيديولوجية لنزعات استغرابية نحو: أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة العقل والروح، في حين أن الحضارة الغربية هي حضارة العلم والمادة أو العقل العاري من الإيمان الروحي، أو ما شابه من نزعات ماهوية تجعل حضارة الشرق وتالياً الحضارة العربية - الإسلامية متفوقة في قيمها الروحية على حضارة الغرب المادية.

لقد أفضت ثنائية الخصوصية والكونية كما قوربت آنفاً إلى أدلجة كثيفة لمفاهيم الإنسان والحضارة والعقل والروح. فعَلَّقت تاريخية هذه المفاهيم وأفقرت المعرفة بها وبالواقع

المدرّوس. فمن غلب الخصوصية على الكونية، أهدر الكونية ولم ينتج معرفة حقه بالخصوصية. ومن غلب الكونية على الخصوصية، أهدر الخصوصية ولم ينفذ إلى حقيقة الكونية.

وعليه، إن المقاربة الفعلية للثنائية المطروحة، لا تستقيم في نظرنا على صعيد فلسفي ماهوي، بل على صعيد تاريخي يرى إليها بوصفها وليدة تجربة مجتمعية محددة. والأصل في نظر كهذا لا بدّ له من أن يتناول الثنائية كبناء معرفي دينامي ومتكامل في آن.

وجهان للمعرفة

في كل تجربة بشرية وجهان للمعرفة. وجه أول يرتبط بالشروط المجتمعية الملموسة للتجربة؛ وهو ما يعبر عنه بالمحلي والخاص. ووجه ثانٍ يتجاوز الشروط الملموسة للتجربة، وهو ما يعبر عنه بالعام أو الكوني. بتعبير آخر، إن كل تجربة بشرية أياً يكن مجالها تنتج وجهين متلازمين للمعرفة وفي الوقت عينه متمايزين. وهذا يعني، أن كل نظر في بنائهما يفترض وعي التمييز بينهما، مثلما يقتضي استحالة التمييز بينهما. فوعي التمييز يحيل إلى أن الخاص لا ينوجد إلا بوجود العام؛ وأن العام لا ينوجد إلا بوجود الخاص. واستحالة التمييز تحيل إلى وحدة المعرفة في وجهيها الناتجة من تجربة مجتمعية تعكس أحادية بنوية معطاة تاريخياً.

من هنا يتضح أن انتقال المعرفة سواء في داخل المجتمع أو بين المجتمعات لا يتم من خلال وجه واحد منها، بل من خلال وحدتها. كذا، لا يعود منطقياً القول: إن ثمة وجهاً يمكن أن ينتقل من الحضارة الغربية إلى الحضارة العربية الإسلامية، وآخر لا يمكن أن ينتقل لأنه يعبر عن روحية حضارية متفارقة عن روحية الحضارة التي يجري الانتقال إليها . .

إن ما ينتقل إلى العالم العربي والإسلامي من العالم الغربي، ليس جوانب حضارة الأخير المادية وحسب، بل وحدة معرفته العامة، أي ما يرتبط بشروط تجربته التاريخية وما يتعدى شروط وظروف تلك التجربة في آن. أما عملية الانتقال فتنحكم إلى موازين القوى بين العالمين وموقع حضارة كل منهما في تلك الموازين.

ولطالما كان العالم الغربي قد شغل منذ قرنين ولا يزال يشغل موقع السيطرة العالمية؛ فإن السؤال عما إذا كانت المناهج والنظريات الفلسفية والاجتماعية الغربية تصلح في مقارنة أوضاع بلادنا أم لا تصلح، يصبح سؤالاً تلفيقياً ومزيفاً. ذلك أن السؤال الحقيقي هو: كيف نعيد إنتاج المعرفة بتلك النظريات أو المفاهيم من داخل شروط تجربتنا التاريخية. لإعادة إنتاج المعرفة تتيح تجاوز الوعي الدوغمائي بثنائية الخصوصية والكونية إلى الوعي بوحدتها الجدلية. كما

تسمح بتجاوز الفهم الماهوي للحضارة والعقل والإنسان إلى فهم تاريخي يرى هذه المفاهيم بوصفها نتائج تاريخية؛ وإلى المعرفة بأنها دينامية ونسبية تُنتج وتُبنى ويُعاد إنتاجها وبناءؤها باستمرار، بمعنى أنها ليست مطلقة أو متعالية على التاريخ والمجتمع.

الأصل الواقعي

هذا الفهم التاريخي تجلّى في الفلسفة الماركسية بصورة أكثر جلاءً من الفلسفات والنظريات الحديثة والمعاصرة. فإذا كانت منظومة التفكير الهيجلي تتأسس على مقولة ماهوية هي الذات العارفة، فإن منظومة التفكير الماركسي تنبني على مقولة تاريخية هي الذات المنتجة.

في فلسفة هيغل تتبدى الذات العارفة في تحقيق أو نضج العقل المطلق في أوروبا. وهو العقل الذي اختتم به التاريخ. وهذا ما جعل من الغرب «عقل» العالم أو أناه المحورية. وعندما يرسم الغرب عن نفسه صورة كهذه، يغدو من المسلم به أن يتّصف الغربي بعقل بنائي وبعقلية متفوقة على سواه من بني البشر، وبعقلانية في النظر إلى شؤون الكون والإنسان والمجتمع. وفي المقابل، أن يتّصف غير الغربي بعقل سردي تكراري وبعقلية ميتافيزيقية وانطباعية في علاقتها بالعالم. جراء ذلك، حقّ للغربي المتفوق عقلياً، أن يجد في المساواة

بينه وبين الشرقي أو أي إنسان آخر، شأنًا لا تقرّه طبيعة الأشياء، وأن يعتقد بأن الطبيعي في نظره، هو أن يمارس استعلاءه وسيطرته على غير الغربي، وأن على الأخير أن يتقبل ويدعن «المشيئة الطبيعة».

وفي فلسفة ماركس تبدى الذات المنتجة في الحياة المادية للإنسان، أو بتعبير أدق، في شروط إنتاج هذه الحياة. والحياة المادية هي كما العقل أصل مشترك عند بني البشر. لكن العقل في نظر هيغل ومؤسسة الاستشراق يتصف بماهية ثابتة هي مختلفة عند الغربي عما هي عليه عند سواه. ما يعني أن العقل هنا، لا يؤلف أصلاً مشتركاً في التكافؤ والمساواة بين الخلق؛ لا بل على النقيض، فهو يؤلف ما يدل على التفوق والاستعلاء عند بعضهم، مثلما يعبر عن القصور والبلادة لدى بعضهم الآخر.

أما الأصل في مشترك الحياة المادية، فهو عند ماركس أصل واقعي ملموس يعيشه بنو البشر في كل مكان. وعندما يختلف مُشترك هنا عن مُشترك هناك، لا يرجع الاختلاف بينهما إلى طبيعة ماهوية لهما، لأنهما لا يتصفان بمثل هذه الطبيعة، بل يرجع اختلافهما إلى الشروط التاريخية والمجتمعية لعملية إنتاج كل منهما، وهي شروط متبدلة ومتغيرة، تتيح لهذه العملية أن تبلغ مستوى من التطور، يختلف من مجتمع إلى آخر ومن مرحلة إلى أخرى. هنا يظهر

أن عملية إنتاج الحياة المادية بوصفها تجربة تاريخية ومجتمعية، تعبّر في وجهٍ منها هو إنتاج الحياة المادية عمّا هو كوني، مثلما تعبّر في وجه آخر هو شروط إنتاج هذه الحياة عمّا هو خاص فيها. وبلغة أخرى، ان أسلوب أو نمط الإنتاج هو واقع كوني يحمل خاصّه وهو شروط إنتاجه المجتمعية، وأن شروط الإنتاج المجتمعية تحمل كونيتها وهو أسلوب إنتاجها. وما بين كونية عملية الإنتاج الواقعية، وخاصها المجتمعي المعيش، تدخل المجتمعات في مسار من التفاعل الدينامي الذي لا يحجزه أي طرح عن عقلية متفوقة واستعلائية أو غيبية ودونية. إذ ذاك يغدو واضحاً أن الحياة المادية للإنسان أو الذات المنتجة، تؤلف أصلاً مشتركاً في التكافؤ والمساواة بين البشر بغضّ النظر عن عرقهم ولونهم ومكان إقامتهم. وفي الوقت عينه ينكشف العمق الإنساني في الفلسفة الماركسية التي طالما اختزلت في معظم المقاربات العربية إلى اقتصادوية بائسة أو إلى طبقوية صلبة أو سياسوية فظة. ولعلّ هذا العمق ما أثر في المسيرة الفكرية لكارل ماركس الذي ابتدأها بدرس الاغتراب فلسفياً بهدف تحرير الفرد من اغترابه الفكري، وانتهى إلى درس الاقتصاد السياسي بغية تحريره من اغترابه أو تشيئه بلغة جورج لوكاتش، الناتج من استغلاله الاقتصادي والطبقي..

إعادة إنتاج المعرفة

قد تكون مقولة إنتاج الحياة المادية جعلت ماركس ينزلق إلى تطويرية أحادية قاداته إلى مآل حتمي تحدّد لديه في تنظيم مجتمعي موصوف هو المجتمع الشيوعي بحيث اقترب من يوتوبيا توماس مور وابتعد عن الملموس التاريخي الماركسي نفسه. وربما يجد الانزلاق تفسيره من خلال تأثير صاحبه بالبيئة الفكرية في التاسع عشر التي طغت عليها التطورية. لكن بالرغم من ذلك لم يصل ماركس في انزلاقه إلى حد اعتبار الغرب ذاتاً للتاريخ أو أنه المحورية؛ بل بقيت فلسفته تتركز على علم الوجود المجتمعي وهو العلم الذي قطع مع العقل الماهوي وأحلّ مكانه العقل التاريخي، أي العقل الذي بنى ويعاد بناؤه في رحاب الصيرورة التاريخية.

إن فكراً يعدّل في نظرته إلى بني البشر ويتصف بجدلية واقعية؛ تملك أدواته المعرفية قابلية استثنائية على التبيّة خارج حقله التاريخي. فإذا ما أحسن من يأخذ بتلك الأدوات، إعادة إنتاجها معرفياً من داخل شروط التجربة المجتمعية في بلادنا أمكنه أن يتجاوز النظام المعرفي في الفكر العربي، أي أن يتجاوز روحية التوفيق القائمة على التصنيف الأيديولوجي أو الماهوي لمفاهيم الحضارة والعقل والإنسان، إلى روحية جدلية ترى إلى هذه المفاهيم كبناءات

تاريخية ومجتمعية، ومن ثم أن يتعامل مع ثنائية الكونية والخصوصية ليس من منظور ضدي، بل من منظور تكاملي ينطلق من وحدة المعرفة في وجهيها، ويعتبر أن إنتاج كل معرفة حقيقية بالخصوصية وبالكونية لا تستقيم من دون أن ننتج معرفتنا بالأحادية البنيوية المعاصرة في بلادنا حتى لا نبقى نتحرك بين أحادية ماضوية - تراثية لن تعود يوماً، وأحادية حداثة - غربية لا نستطيع البتة أن نكون صورة مطابقة عن نموذجها..

ملحق (1)

- أزمة اليسار في هشاشة موضوعه
- ولما يبرح اليسار الالتباس والترسيمة

1 – أزمة اليسار في هشاشة موضوعه

إطلالة تاريخية على الأزمة

في العقدَيْن الفائتَيْن كتب الوفير في أزمة اليسار الماركسي في لبنان، وجاء مجمل الكتابة فيها على جري المألوف، مشدوداً إلى تشخيص أسبابها وعللها، ومهجوساً بدرء مفاعيلها ونتائجها.

● ففي الجانب الأول أُرجعت الأزمة إلى أسباب خارجية نوجزها في الآتي:

– سياسة المقاومة الفلسطينية في تحويل معظم لبنان أثناء الحرب الأهلية بين 1975 و1982، إلى ساحة، أوجدت بين القوى الوطنية المتحالفة معها توازناً إجمالياً لم يخدم نمو اليسار وتطوره.

– سياسة التهميش والإقصاء التي مارستها سوريا تجاه اليسار، أضعفت موقعه وحاصرت دوره في نطاق ما رسمته من قواعد وآليات عمل لا تتعلق البتة بالنهج الوطني الديمقراطي.

- نهج التطيف الذي اتبعته الإدارة السورية للصراع الأهلي وبخاصة في طوره الثمانيني، طمس البيئة الملائمة لكل فعل وطني ديمقراطي ينشده اليسار عادة، أو أي قوة سياسية وطنية.

- انهيار المنظومة الاشتراكية في مطلع التسعينيات، وضع اليسار عامة أمام أزمة عميقة طالت مشروعياته التاريخية والنظرية. وفي امتداد ذلك عاش اليسار أزمة تلك المشروعية. فكان أن تجلّت لدى أوساط منه في مظاهر متعددة منها: استقالات تنظيمية - رهانات على بدائل سياسية - انكفاء عن دائرة الفعل - التخلي عن الفكر الماركسي والأخذ بأفكار أخرى تحت ذرائع ومبررات شتى...

كذلك، أرجعت الأزمة إلى علل داخلية نختصرها أيضاً في ما يلي:

- النزف البشري الذي أصاب تراكيب اليسار جراء الحرب الأهلية، أثر سلباً في حجم فعله ودوره.

- السياسة التجريبية التي أخذ بها بعض اليسار، وأدخلته في اقتتال طائفي في مرحلة الثمانينيات، حولته بصورة أو بأخرى إلى قوة تجير سياسية تفيد منها طائفيات محددة على حساب أخرى. وهذا ما أوهن موقعه المستقل وسهّل إما محاصرته أو تطويقه، أو دفعه إلى مواقف لا تتساق مع المعهود السياسي الذي تميّز به تاريخياً...

- التناقض الفاضح الذي وقع فيه ذاك البعض بين التحاقه باقتتال طائفي لا أفق وطنياً له، وبين ريادته في مقاومة ملتزمة بالقضية الوطنية الأولى، أدى إلى استنزاف الموقع الوطني اليسار اللبناني وتعريض بُناه لاختلالات سياسية وتنظيمية.

- سعي البعض المذكور إلى الاشتراك في حكم الطائف، حمله على الأخذ بمواقف وتحالفات خاطئة، ساهمت في زج موقعه في دائرة الارتهان في أكثر من مناسبة ومحطة.

● وفي الجانب الثاني، حاول اليسار جبّة أزمته ودرء مفاعيلها وتداعياتها النظرية والسياسية والتنظيمية، وذلك بوسائل وأساليب متعددة. فأفلح في القليل وأخفق في الكثير، إذ لا تزال الأزمة تعايشه وتضرب في تراكيبه التي تصدّعت غير مرة، واتخذت أشكالاً مختلفة، وبالتالي تمنعه من بناء موقعه المستقل واستعادة دوره المنشود.

اليسار بين مبدئية صلبة وتجريبية سائلة

تلك هي العناوين العامة التي ارتكزت عليها الكتابة في أزمة اليسار اللبناني، لكن ما يجدر ذكره هنا، أن هذه العناوين لم تلقَ العناية ذاتها عند القوى الحزبية اليسارية. فهذه الأخيرة، توصلت بعد مراجعاتها النقدية للأزمة إلى مواقف متباينة حول تشخيص أسبابها، سواء ما يعود منها إلى

ما هو داخلي، أو ما يرجع إلى ما هو خارجي. كما توصلت إلى نتائج متعارضة سرعان ما قادتها إلى افتراق كبير في مواقعها على غير صعيد...

وهكذا وجد البعض من تلك القوى (منظمة العمل الشيوعي) أن مرحلة التطيف القصوى للصراع الأهلي التي دخلها لبنان مع منتصف الثمانينيات، جعلت الصراع عبثاً واستولدت واقعاً نابذاً للعمل اليساري، ولقدرته على التأثير الفعلي في مجرى الأحداث. لذا كان منطقياً بالنسبة إليه، أن يذهب إلى انكفاء طوعي يجنبه لوثة الصراع الأهلي... ثم كان منطقياً أيضاً أن يستمرّ انكفاؤه في زمن الطائف، لأن الهيمنة السورية في نظره، أطبقت على كل شيء في البلد ولم تترك «منه شيئاً لليسار»!...

إن ما يلاحظ في هذا الصدد أن الانكفاء المسمى طوعياً أو اختيارياً قد تحوّل من الظرفي إلى ما هو أبعد بكثير. فإذا كان هناك ما يبرر لهذا البعض من اليسار أن يعتزل الاقتتال الأهلي في الثمانينيات أو أن ينكفئ عن مجراه التدميري، إلا أن استمرار انكفائه بعد أن تحوّل إلى «تاريخ بكامله»، لم يعد يجد ما يبرره سوى مبدئية صلبة، أو مصاعب عملية «مستترة» تمنع الخروج منه، أو فكر انتظاري ينشد واقعاً «مثالياً» لإعادة إحياء العمل اليساري...

وفي المقابل، رأى البعض الآخر من القوى الحزبية

اليسارية، (الحزب الشيوعي اللبناني)، أن انخراطه في الصراع الأهلي الثمانيني يجعل منه صراعاً ديمقراطياً ضد الحكم الكتائبي الفاشي، وأن صراعه ضد العدو الإسرائيلي هو صراع وطني. ثم رأى أن هذين الشكلين في الصراع يندرجان في سيرورة واحدة، هي سيرورة الثورة الوطنية الديمقراطية. فكانت هذه النتيجة ثمرة تجريبية مفرطة، تحوّل الصراع الطائفي إلى صراع ديمقراطي، ومساره التدميري إلى سيرورة ثورية موصوفة. لذلك، كانت النتيجة الفعلية التي اصطدمت بها تلك الرؤية، هي افتراقها شبه التام عن المجرى الواقعي للصراع في طوره ذاك. وهو المجرى الذي انتهى في الطائف إلى تسوية محلية وإقليمية - دولية، أعادت إنتاج الصيغة والنظام على قواعد طائفية تحجز آفاق التغيير الوطني والديمقراطي المنشود. وكذلك، كانت التجريبية تُسَيِّل الرصيد النضالي لليسار في حساب الطائفيات كلها، أي ليس فقط لصالح الطائفيات التي اشترك اليسار إلى جانبها في الصراع الأهلي، بل أيضاً في حساب تلك التي كان فيه يناصبها العداء.

وإبان حكم الطائف، حاول هذا البعض من اليسار أن يتخفف من مضاعفات أخطائه في الثمانينيات، غير أنه لم يخرج نهائياً من دائرة التجربة والخطأ. فقد بقيت رؤيته النظرية والسياسة مشوبة بقدر لا بأس به من الالتباس

والغموض على غير صعيد. وهذا ما يفسّر على الأرجح التبدل أو التباين في مواقفه من فترة إلى أخرى، إزاء الموضوع ذاته أو القضية نفسها. وما يمكن إirاده هنا على سبيل المثال، موقفه المتقلب من البيروستريكا، والمتأرجح من اتفاق الطائف ومن المشروع الإيماري للبلاد، والمتبدل من التحالفات الانتخابية، والتكيفي الزائد تجاه هيمنة سوريا وإدارتها للأزمة...

إنه واقع عيشه بين الأزمة ومحاولات الخروج غير الناجعة منها. لكن بالرغم من ذلك، استطاع هذا البعض أن يحافظ على قدر معقول من استقلالية موقعه، وأن يأخذ بنوع من العقلانية النقدية في النظر إلى طبيعة الأزمة في جمهورية الطائف، وأن يبقى متميزاً عن سواءه في موقفه الوطني والقومي...

مغالبة غير متكافئة

على أي حال، إن أزمة اليسار الماركسي هي أزمة عميقة ومركّبة، بمعنى أنها طالت أبنيتها النظرية والسياسية والتنظيمية. ولذلك، لم يكن سهلاً عليه أن يتجاوزها أو أن يجبه كل مضاعفاتها، وبخاصة أنها نشأت، ومن ثم تنامت في كنف ظروف لبنانية وإقليمية معقدة.

وها هي أزمته اليوم تدخل منذ عام 2005 في طور جديد

في ظل مسار شامل من التطيف والتمذهب، أدخل لبنان في استقطابين طائفيين سرعان ما فرضا هيمنتها على كل مناحي الحياة تقريباً. فاختزلا السياسة إلى سوّس، والاقتصاد إلى صدقة وجعالة، ثم حوّلوا الثقافة إلى قصائد بائدة من عصر الانحطاط. بتعبير آخر، إن اليسار الماركسي يواجه أزمة «أخرى» تتلخص في كيفية بناء موقعه المستقل على قاعدة المغالبة غير المتكافئة مع هذين الاستقطابين، وبالتالي إعادة الاعتبار إلى فعله التغييري النقيض للواقع الطائفي السائد...

إن المهمة ليست بسيطة على الإطلاق، وبخاصة أن اليسار قد تفرّق أيدي سبأ، ولم يهتد بعد إلى صيغة توحد بين أطرافه. فمن انكفاً عنها، ربما يكون قد خرج من الماركسية، وهو لا يزال يتردد حتى اللحظة في الإعلان عن مرجعيته النظرية الجديدة، أو ربما يكون قد فقد الشروط الذاتية المطلوبة للعودة عن انكفائه. ومن تصدى لها، اجتهد في الماركسية لكن من دون أن يحظى بأجرين. كما حرص على وحدته الداخلية بيد أنه لم يجنبها الانشقاق أو التصدع. كذلك فإنه لا يزال يحاول رسم حدود استقلاله عن طغيان الاستقطابين المذكورين من دون أن يأخذ المسافة ذاتها من كل منهما...

في ضوء ذلك كله، لازمت الأزمة اليسار الماركسي. ولم يتوافر بعد ما يكفل له أن يدفع كل انعكاساتها السلبية،

لا سيما أن دفعها لا يرتبط فقط بإرادته الذاتية، بل يتصل أيضاً بحقائق تقع خارج إرادته..

في أصل الأزمة

قد يكون القول: إن أزمة اليسار الماركسي تكمن في نظريته وفي برنامجه السياسي وفي بنيته التنظيمية، صائباً إلى حد بعيد.. لكن على الرغم من أهمية هذا القول، إلا أنه في اعتقادنا لم ينفذ إلى الأكثر أهمية، الذي يتمثل في الأصل المجتمعي للأزمة، أو للدقة في ضعف أو هشاشة المجال المجتمعي الموحد، الشرط الأولي لكل عمل يساري أو وطني ناجح.

والأصل هنا، يملك على الأرجح أن يفسر حاضر الأزمة، وأن يرسم بواقعية حدود التعامل معها..

يعيش لبنان راهناً انكشافاً ربما يكون غير مسبوق، على الخارج. ويعود انكشافه إلى تراث عريق بنته طوائفه بجهد حثيث ومتواصل. فالطوائف اللبنانية أو الطائفيات تحديداً، حين تتصارع على المشاركة داخل السلطة أو عندما تتنازح على خيارات البلد الأساسية، تلجأ كلّ منها إلى خارج معلوم طلباً لعونه أو نصرته، من أجل إنتاج توازن محلي يكون لصالحها. ومن خلال هذا الالتجاء، يُمسك كلّ خارج برقبة الطائفة المنتصر لها وهي في الحقيقة الطائفة التابعة له، أو

برقاب أطراف من الطبقة السياسية، تنشُد دعمه وحمايته .
ولعلّ هذا ما حوّل لبنان إلى ما يشبه الأرض المباحة أمام
خارج من هنا وآخر من هناك، أو إلى ما يشبه المشاع الذي
لا قرية له، أي ذاك النوع الذي لم يعد أحدٌ ينتفع به . .
جرّاء ذلك، تعمّق الانقسام الأهلي اللبناني، وازداد حدة
وشمولاً وطغى الخطاب الطائفي الشعبوي على قواعد
التفكير، والسلوك. فكان أن تضرّم البلد بالتطيف، وأصاب
سعاره أغلبية اللبنانيين، وبالكاد أفلت منه شأن صغير أو
كبير. ومن ثمّ نجم عنه اهتزاز في السلم الداخلي، ما لبث
أن تبدى بأشكال وصور متنوعة.

والحال، لقد هيمن النظر الطائفي اللاعقلاني على مريدي
الاستقطابين الطائفيين وجعل وعي اللبناني ارتكاسياً، وبالتالي
حمل لبنان إلى عتبة الحرب الأهلية أو إلى بوابة الفتنة
المذهبية. وما بين هذه وتلك، غلب الانتماء الفئوي على
الجمعي، وظهر الجزئي على الكلّي، وتورّم الخاص وضمُر
العام، وتقدّم المفرد وانكفأ المشترك. بمعنى آخر، إن
التطيف ابتلع المجتمعي بوصفه التعبير عن كل شكل أو حيّز
أو مجال عام. ومتى يضعف المجتمعي أو يهْمَش، تتآكل
البيئة الملائمة لوجود يسار فاعل، إذ يفقد العمل اليساري
شرطه الأوّلي أي إحدى مواده الرئيسة أو الحقل الذي يتميّز
به عن سواه.

وهكذا، فإن أصل الأزمة عند اليسار الماركسي، يكمن في ضعف المجتمعي أي في هشاشة الموضوع الذي يعمل عليه، وربما في انحلاله. وكل محاولة تتصدى لهذه الأزمة وهي بجانب أصلها، تبقى تتراوح بين إدارتها أو تحريفها أو ترحيلها من موسم إلى آخر.

من هنا، تغدو مهمة اليسار الأولى في الظروف اللبنانية الراهنة، هي بناء موضوعه أي بناء المجتمعي في صورة أشكال وقضايا عامة. ذلك أن اليسار لا يقوم من دون ممارسة بنائية في المجتمعي، وأن المجتمعي في بلد تطيّف فيه كل شيء لا يُنجز بناؤه من دون اليسار.

ومع وعي هذه العلاقة يتشكل منطلق أساسي يتيح لليسار أن يواجه أزمته، وأن يصوغ برنامجاً سياسياً على قواعد موضوعية ونسبية.

2 - ولما يرح اليسار الالتباس والترسيمة

نهلاً من صفحة تراثية

كنا ننتظر أن تتخلص الرؤية السياسية والبرنامجية للقاء اليساري التشاوري المنشورة في السفير بين 22 و 28 تشرين الثاني 2008، من محتبسات النظام المعرفي الماركسي في صيغته المعربة التي طغت لدى الأغلبية من قوى اليسار العربي في الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم؛ وأن تقدم جديداً معرفياً متحصلاً من إعادة إنتاج الفكر الماركسي من داخل تجربتنا المجتمعية في الطور الراهن للعولمة؛ أي أن يُعاد إنتاجه في طور تاريخي تتسارع فيه المتغيرات في مناحي الحياة كافة ليس فقط على المستوى العالمي، بل أيضاً على المستوى المحلي أو الوطني في آن.

طبعاً، نحن لا ننشد من رؤية سياسية وبرنامجية أن تكون بحثاً أكاديمياً موصوفاً في جدل العلاقة بين العولمي والمحلي أو الوطني، لكن لم يعد من الجائز أن يظل اليسار يقرأ في

صفحته التراثية وينهل منها أدواته المعرفية في تحليل الوقائع من دون مواكبة مثمرة للمستجدات النظرية التي توصلت إليها علوم الإنسان والمجتمع.

لقد نهلت الرؤية من صفحتها تلك مفاهيم الثورة المجتمعية - الطبقة - الصراع الطبقي - الطبقة الطائفة - القومية الثورية - القومية الماضوية... إلخ. أو بمعنى آخر لقد أخذت بأدوات النظام المعرفي الماركسي في تحليل محاورها، وبخاصة المحورين العربي واللبناني، لكن من خلال نظرة انتقائية غير مبررة. إذ إن ما يلاحظ هنا ولو في قراءة أولية، حضور «التحليل الطبقي» بقوة فيما خص الوضع اللبناني، ومحدوديته اللافتة فيما يتعلق بأزمة حركة التحرر العربي، كما بالتركيبة المجتمعية ليسار بالذات. وعندما يضيق التحليل في الذات «الجمعية المناضلة»، تكون الأزمة قد ضربت في أدواته وأفصحت عن الحاجة القصوى لإعادة النظر في مشروعيتها النظرية والتاريخية..

ثورية فائضة

وإذا شئنا قدراً من النظر التحليلي في باب المفاهيم والأدوات أعلاه، أمكن لنا أن نتوقف عند الآتي:

1 - تحمل الرؤية في متنها روحاً ثورية فائضة تتبدى في

الحديث المتواتر عن التغيير الثوروي سواء عنت به التحول الديمقراطي الثوروي على طريق الانتقال إلى الاشتراكية، أو عن الثورة العربية أو المهام القومية الثوروية... إلخ. وهي روح تعبّر ولا شك عن نضالية نبيلة. لكنها تبدو غير واقعية أقلّه مرحلياً أمام حقائق التحليل الملموس للواقع الملموس على الصعيدين اللبناني والعربي. فالتغيير الثوروي يعبرّ كما هو معروف ماركسياً عن شكل تاريخي لحل التناقض البنيوي بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة، أو لحل التناقضات الطبقية حين تصل إلى درجة معيّنة من الاستعصاء على كل تسوية ممكنة بين أطرافها. ومن المعروف أيضاً أن هذا النوع من التناقضات تؤطره وحدة بنيوية لا تتعرض إلى التفكك أو الانحلال في حال تحوّل مجرى التناقضات المشار إليها إلى صراعات سياسية متفجرة.

أما عندنا سواء في لبنان أم في معظم البلدان العربية، فإن التناقضات الطبقية سرعان ما تتحول في لحظة تفجّرها، إلى صراعات طائفية أو إثنية أو قبلية. وهي صراعات تجد شكلها التاريخي إما في الفتنة أو في الحرب الأهلية. وفي الحالتين يدخل المجتمع في وضع وجودي يتراوح بين نزعات التفتيت والانقسام،

أو إدارة تفكُّكه البنيوي تحت مسميات الوحدة والتعايش والوفاق.

2 - عند ذاك، لا يعود التغيير الثوروي يجد شرطه الأولي وهو توافر وحدة بنيوية تؤطر الصراعات وتحفظ تماسكها الداخلي في الوقت عينه. كما لا يعود يجد شرطه الذاتي وهو توافر قوة تغييرية تخترق كل المكونات المجتمعية وبخاصة الديمغرافيا المدنية حتى تحمي نفسها من العزل والتهميش والإقصاء، أو من التآكل والنزف الشللي، في حمأة الصراعات الأهلية المدمرة؛ وحتى تشكّل في المقابل الحامل المجتمعي التوحيدي بوجه عوامل طائفية وإثنية متنايزة.

نموذج عن تجربة

3 - على هذا يظهر أن الرؤية اكتفت بنقل مفهوم الطبقة وتعريبه أي بتحديدده وفقاً للمعيار الماركسي الكلاسيكي، وهو موقع الطبقة في عملية الإنتاج، من دون أن تقوم بإعادة إنتاجه معرفياً من داخل تجربتنا المجتمعية الملموسة.

إن العلاقات الرأسمالية في بلادنا تتسم إجمالاً بخصائص التبعية والوساطة والريعية، وهي بفعل هذه الخصائص لم تملك أليات الهيكلية الطبقية الناجزة

أو شروط تكوين المجتمع على قواعد طبقية متبلورة. إذ إن جُلّ ما استولدتَه هو انقسامات طبقية تتعايش مع أشكال العلاقات المجتمعية التقليدية، كالطائفية والإثنية والقبلية. ذلك أن العلاقات الرأسمالية الريعية أو الرأسمال التجاري حسب ماركس يتعايش مع أكثر العلاقات المجتمعية تقليدية، لا بل مع أكثرها تخلفاً. ومع دينامية التعايش البنيوي بين الانتماء الطبقي الحديث (الحداثي)، والانتماء الأولي التقليدي، لا يعود موقع الطبقة في عملية الإنتاج يمثل معياراً كافياً لتحديدِها، بل تُضاف إليه معايير أخرى منها: الدخل - الثروة - الإعالة - المكانة - الموقع السياسي - الرأسمال الرمزي... إلخ. ولعل بعضاً من هذه المعايير هو ما يفسّر ظواهر دالة في واقعنا من مثل؛ أن عاملاً يعمل في أحد مصانع المدينة، هو وجيه في قريته بسبب مكانته العصبية داخل التوازنات المحلية؛ وأن ميسوراً أو صاحب ثروة يملك ورشة في المدينة، لا يحظى في قريته بالمكانة التي يحوزها العامل بسبب عدم امتلاكه أي رأسمال رمزي يسّله في بناء موقع محلي فاعل ومؤثر. إنه العامل الوجيه، والمالك غير المرسل رمزياً. أو بمعنى آخر، إنه حضور الحداثي في التقليدي والتقليدي في الحداثي؛

أو جدلية الانتظام المجتمعي التي تعبّر عن ضرورة بناء
أحاديتها البنيوية على الصعيدين النظري والواقعي على
حد سواء... .

التباس وترسيمة

4 - من هنا نجد أن الرؤية وقعت في التباس نظري حين
استخدمت مفهوم الطبقة - الطائفة؛ لأن هذا المفهوم
يصدر عن ثنائية الحديث والتقليدي. وهي ككل ثنائية
أخرى تُعيد كل طرف منها إلى أحادية بنيوية محدودة.
أما بالنسبة إليها، فالحديث يحيل إلى نمط إنتاج
رأسمالي (غربي)، والتقليدي إلى نمط إنتاج سابق على
الأول تاريخياً (شرقي). وكلا النمطين ليسا متحققين
على أرض الواقع في بلادنا. وهكذا، عندما تحاول
الرؤية الجمع أو التوفيق بين طرفي الثنائية لا تأخذ في
الاعتبار حقيقة أن الحداثي والتقليدي الواقعيّان لا
يماثلان اللذين تنطلق منهما أو تفترضهما في عملياتها
التوفيقية.

5 - وفي المساق نفسه نجد أيضاً أن الرؤية استخدمت
مفهوم الصراع الطبقي من خلال ترسيمة نظرية ترى
إلى الطبقة من منظور ماركسي كلاسيكي، وإلى
المجتمع بوصفه تكويناً طبقياً ناجزاً يتأسس على

أحادية بنيوية معلومة. لكن دينامية التعايش البنيوي بين الحديث والتقليدي تعكس غياب الأحادية البنيوية عن مجتمعاتنا وتجعل هذه المجتمعات في حالة من التخلّع البنيوي. وهي حالة لا تتساق مع شروط الصراع الطبقي، بل تُضعفه وتأسره في نطاق شبكة من المسارب التقليدية المتنوعة.

هنا، قد يقول قائل: ليس هناك من صراع طبقي صافٍ أو نقي. ونحن نقول هذا صحيح من الوجهتين النظرية والتاريخية. لكن الصحيح أيضاً، أن الصراع الطبقي في مجتمعات تسودها أحادية بنيوية، يختلف من حيث قواه ومجراه وما قد يتخذه من أشكال ومظاهر، عن الصراع الطبقي في مجتمعات متخلّعة في تراكيبها البنيوية. فالتناقضات في المجتمعي المتخلّع بنيوياً، تستولد شكلها التاريخي في الصراع، وهو «الصراع المجتمعي المركّب». وبوصفه مركّباً، قد يعود هذا الصراع إلى الزمن التعاقبي. فيستحضر في مجراه عناصر خرافية وأسطورية، وصولاً إلى الزمن التزامني. فيوظف في خدمته أرقى أشكال التكنولوجيا المعاصرة. ومن خلال صفته تلك، يتخذ «الصراع المجتمعي المركّب» أوجهاً متعددة ومتنوعة. فقد تتوافر

لحظة تاريخية ما، تتيح للوجه الطبقي فيه أن يتقدم على ما عداه من أوجه أخرى (لبنان بين 1969-1977). وقد تنشأ لحظة تاريخية مغايرة، يتقدم فيها وجهه الطائفي على سواه من وجوهه المختلفة (لبنان بين 1983-1989). وإزاء هذا الفهم لمقولة الصراع المجتمعي لا يعود منطقياً القول كما تذهب إليه الرؤية: إن الصراع الطائفي يزيّف الصراع الأساسي أي الطبقي في المجتمع اللبناني ويشوّهه، وكأن الصراع لا يكون أساسياً وحقيقياً إلا إذا كان صراعاً طبقياً. وهذا ما تستبطنه الرؤية لأنها انطلقت من نظام معرفي ماركسي لم تجر إعادة إنتاجه في حقل تاريخي مخصوص...

جدلية راهنة

6 - ولذلك تركّز تحليلها على مستوى ماكروي - شمولي حيث تمثّل بالنسبة إليها بالتكوين الطبقي لا بالكل المجتمعي الذي ينتج من التفاعل بين مكوّناته الطبقية وغير الطبقية. ولعل هذا ما جعل الرؤية تُعرض بقدر كبير عن مسارات التفاعل الجدلي بين المستوى الماكروي والمستوى الميكروي (المحلي). أو بتعبير

آخر، تُعرض عن إقامة التوازن بين المستويين أو الربط بين آليات الكل المجتمعي وآليات البنى الفرعية للمجتمعات المحلية (مدرسة فرنكفورت)، من أجل إثراء التحليل بالملموس الحقيقي لعيش الأفراد والجماعات.

إن المجتمع المحلي (أو الوطني) ينتظم راهناً في نطاق شبكة من الصلات المُعَوْلَمة. وهي شبكة تعكس مسارات معقدة من التفاعل في الاقتصاد والسياسة والثقافة. وقد أدخلت هذه المسارات، العولمي في المحلي والمحلي في العولمي. فالاقتصاد المحلي دخل السوق العالمية بعد أن أعيد بناؤه وفق آليات الهيمنة الرأسمالية المُعَوْلَمة. والدولة المحلية أو الوطنية حضرت إلى المسرح العالمي؛ بيد أن حضورها في ظل سلطة «المجتمع الدولي»، اقتطع جزءاً من سيادتها الوطنية التي شكّلت الركن الأساسي في نشأة الدولة الحديثة. والثقافة المحلية اخترقت مجالات عالمية واسعة؛ وفي الوقت نفسه يُعاد تشكيل مضامينها ومظاهرها بتأثير ملحوظ من الإعلام الفضائي والإلكتروني. فوعي الأفراد يجري تشكيله بما ينسجم مع مكوّنات الخطاب الثقافي السائد عالمياً ومظاهر السلوك يتم تنميطها في هيئة متَعَوْلَمة، وقواعد التفكير

تجري قولبتها في دائرة من القصص أو السرديات
الصغرى التي تأنس إلى الشائع والمكرور
والسطحي...

لكن هذه الجدلية التي تخفي طغيان العولمي، جعلت
المحلي يستنبط أشكال حمايته الذاتية من خطر
«الذوبان الكلّي» في العولمة. فاتخذت أشكاله تلك،
إما الانغلاق أو الرفض أو التفاعل المحسوب، ثم
عمد من خلالها إلى توكيد ذاته الجمعية أو
خصوصيته، وبالتالي العودة إلى هويته المفردة أو
الجزئية التي قد تتجسد بالطائفة أو الإثنية أو الجهة أو
الملة أو المذهب... إلخ.

هذا هو المحلي الذي لم تعتن به الرؤية كثيراً عندما
اقتصر تحليلها على الماكروي الطبقي، وأعرضت عن
تحليل مسارات التفاعل بين المستويات. ومن يدقق
في المحلي هنا، يجده متحققاً في بلادنا وبخاصة من
خلال مظاهر التأكيد على الهويات الأولية للجماعات
المفردة. وهي هويات لا تنمو وتزدهر إلا على قواعد
الإقصاء والتناوب والتنافي المتبادل فيما بينها. ومع
غلبة تلك القواعد يطوف في أرجائنا شبح الهويات
القاتلة والمدمرة.

7 - على هذا الأساس تغدو قضية الهوية الجامعة في الأغلب الأعم من البلدان العربية قضية مركزية بامتياز. ففي مجتمع يعيش حالة من التخلّع البنيوي ويتهدد في وحدته الداخلية، تتحول عملية بناء هويته الوطنية، مهمة أولى على جدول أعمال القوى السياسية وبخاصة اليسارية منها. والهوية الوطنية تتحدّد أساساً بالعروبة. فالعروبة تمثّل المشترك البنيوي بين مكوّنات كل مجتمع عربي، وبينه وبين المجتمعات العربية الأخرى. وما دامت العروبة تمثّل مشتركاً مجتمعياً، فإنها تتوافر على شرط تحوّلها إلى رابطة جامعة وتوحيدية تأتلف في داخلها كل المكوّنات المجتمعية المفردة. وحين تأتلف العروبة هذه المكوّنات، تتّسم بالتنوّع من داخل الوحدة، أي إنها تتّسم بالديمقراطية التي تعترف بحق الاختلاف مع الآخر أياً تكن ثقافته الفرعية أو هويته المفردة، ما بقي ينتظم في نطاق الرابطة الوطنية الجامعة. وكما تؤلف العروبة هوية وطنية لكل مجتمع عربي، تشكّل أيضاً هوية قومية مشتركة بين المجتمعات العربية. إنها

رابطة جامعة تؤطر العام لدى هذه المجتمعات وتأتلف
التنوع القائم فيما بينها، لأنها تجسّد عناصر المشترك
الموضوعي للوجود العربي كله...

على أي حال لن نتوسّع أكثر في تحليل العروبة، الهوية
الوطنية والقومية. فذاك ما قمنا به في بحث سابق نشر في
جريدة السفير. وما أردناه من هذه العجالة هو التأكيد على أن
بناء الوحدة الوطنية يشكّل مهمة راهنة مطروحة أمام الجميع.
وقد يتوقف على تحقيقها المصير الوطني لأكثر من بلد عربي.
واللافت أن هذه المهمة لم تشغل المساحة المطلوبة في
الرؤية إذ غلبت عليها كما تبين، المهام «الطبقية الثورية».
فانعكس ذلك في حديثها عن القومية الثورية ضدّاً على
القومية الماضوية، أو عن التوحيد القومي الثوروي؛ وكأن
القومية تتحدد فقط بطبقة أو تحالف طبقي تسيطر عليه قوى
التغيير الثوروي، بينما هي ظاهرة مجتمعية تتعدى الطبقة إلى
جميع مكوّنات الكل المجتمعي...

العلم يكون بالحاضر

8 - قد يساعد ما عرضناه آنفاً الرؤية على أن تعيد النظر
في تحليل محوريها العربي واللبناني، وأن تتخذ منحى
واقعيّاً حيالهما كما ذهبت إلى حد بعيد في تحليلها

للموضع الدولي . وهي لن تفلح في ذلك إن لم تصقل أدواتها المعرفية حتى تُخفض من منسوبها الثوروي الفائض ، وتعقلن استشرافها المستقبلي ؛ ومن ثمّ لكي تتواضع في صوغ برامجها من منطلق الحقائق المجتمعية الراهنة لأن العلم لا يكون إلا بالحاضر حتى وإن امتد إلى الماضي أو نزع نحو المستقبل .
أما فيما خصّ مضمون اللائحة البرنامجية لليسار ، فذاك ما يقع في باب حديث آخر... .

ملحق (2)

آراء في الدولة

ينفتح حقل الفهم الذي يؤطر الحديث عن الدولة، على فضاء نظري وسياسي غني بأبعاده ودلالاته. ففيه تتقاطع الرؤى في موضع وتتباعد في آخر. وعنده يتشارك المنحى في مكنن ويتخالف في ثانٍ، وحوله يتقاطع النظر في حال ويتفارق في حال... إنه حقل يحضر فيه القانوني والفلسفي والتاريخي والمجتمعي. وكل مستوى من هذه المستويات يسبغ على الدولة هيئة مختلفة عن الأخرى... فهي في القانون، قوام قانوني اعتباري عام. وفي الفلسفة تحقيق العقل في الواقع في مقرب، وهي في آخر ليست صورة تجسّد واقع العقل، إنما ثمرة المجتمع ذاته في مرحلة معيّنة من تطوره. وفي التاريخ تشكيل متغيّر على إيقاع التبدل في الزمان والمكان. وفي المجتمعي، جهاز ودور ووظيفة... والحال، فالدولة تمثّل بؤرة مفهومية تنطوي على المعياري

والماهوي والقيمي والوضعي والرمزي. وتبعاً لذلك، فإن أي وقفة على هذه البؤرة تستدعي أن نتناول أكثر من تعريف للدولة، كما أكثر من مقترب نظري لها، بغية الإحاطة بواقعها من زوايا متعددة تسمح بأن تلقي الضوء على ما قد يكون مشتركاً في المعالجات وعلى ما قد يكون مختلفاً أو متبايناً فيما بينها...

● الدولة في تعريف القانون هي كيان⁽¹⁾ سياسي - قانوني يتمتع بسلطة سيادية معترف بها في مساحة جغرافية معلومة، وعلى جماعة بشرية محددة.. وعلى الرغم من الطابع الوصفي لهذا التعريف، إلا أنه ينطوي على حقيقة أن الدولة هي بناء أو هيكل أو تركيب تحكمه مجموعة من القواعد القانونية، ويتجسد في جهاز بيروقراطي، مدني وعسكري. وما تعنيه تلك القواعد، أن الدولة تحوز صفات تتجاوز شخصية الأفراد الذين يديرونها، كما تتجاوز شخصية الأفراد الذين ينضوون في نطاقها. أو بتعبير آخر، هناك قوانين تنظم حقوق وواجبات من يحكم أو يدير جهاز الدولة، كما هناك قوانين تنظم حقوق المواطنين وواجباتهم. وفي

(1) د. سعد الدين إبراهيم - المجتمع والدولة في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ثانية 1996، ص ص 41-43.

جانب ثانٍ، ينطوي التعريف على أن الدولة ذات سلطات سيادية، بمعنى أنها تمثل القوة بوصفها أعلى مستويات القوة في المجتمع. ولها الحق في ممارستها بما في ذلك حق الاستخدام الحصري للعنف الشرعي. ويشتمل في ثالث على أن الدولة تحظى بالاعتراف الشرعي على المستويين الداخلي والخارجي، بحيث يعني داخلياً بأن أفراد المجتمع يقرّون بحق الدولة في ممارسة السلطة عليهم. وخارجياً بأن الدول الأخرى تعترف بوجود الدولة أو الكيان السياسي والقانوني في الأسرة الدولية أو النظام الدولي. كما يشتمل التعريف في جانب رابع على توافر الأرض والإقليم الذي تمارس عليه سلطة الدولة، ما يفضي أن لكل دولة حدوداً معروفة، لا بدّ أن تحظى بالاعتراف الخارجي وبخاصة من الدول المجاورة. وفي جانب خامس، ينطوي على توافر البشر أيّاً يكن عددهم، ممّن يعيشون بشكل شبه دائم على أرض الكيان السياسي والقانوني. وهؤلاء يُعرفون باسم الشعب أو المواطنين...

لكن التعريف القانوني أعلاه لا يفي بالغرض في مبحث الدولة، إذ إن هناك تعريفات تدخل في باب الفلسفة والتاريخ والاجتماع...

● فالدولة عند هيغل تجسّد مضمون التاريخ بوصفه

مسار⁽²⁾ تطوّر الفكرة الذي يندرج داخل نطاق العقل المجرد، حيث إن ما يجري في دائرة العالم المادي ليس سوى انعكاس لما يجري في دائرة العقل، وحيث إن كل درجة من درجات التحوّل في الفكرة تقابلها درجة أو مرحلة من مراحل التحوّل التاريخي في الواقع. ما يعني أن المنهج الهيجلي يرتكز على توالد الفكرة من نفسها في أزمنتها المتعاقبة، وصولاً إلى سيادة العقل المجرد الذي يتحقق في الدولة كمحطة أخيرة في مسار تطوّر الفكرة التاريخي. وبذلك، تكون الدولة في النظر الهيجلي هي العقل في ذاته ولذاته. أو تحقيق العقل في الواقع. كما هي تجسيد لأسمى فكرة أخلاقية، أو الروح الأخلاقية بوصفها إرادة جوهرية تعقل ذاتها...

● وعلى النقيض من هيجل، ينطلق مبحث ماركس وإنجلز في الدولة من المجرى الواقعي للتاريخ، إن كان من حيث نشأتها وطبيعتها أو من حيث تحديد المآل النهائي لتطورها.. فالدولة في النظر الماركسي ليست سلطة مفروضة على المجتمع من خارجه، وهي ليست واقع الفكرة الأخلاقية، أو صورة تجسّد واقع العقل كما يرى هيجل؛ إنما هي ثمرة

(2) انظر مراجع النظر الهيجلي في الدولة، في المبحث الثاني من هذا الكتاب.

المجتمع ذاته في مرحلة معينة من تطوره. أو بمعنى آخر، إنها إفصاح⁽³⁾ عن أن هذا المجتمع قد انقسم إلى تناقضات مستعصية تجسدها قوى طبقية متعارضة غير قابلة للتصالح. ولكي لا تقوم تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة بإفناء بعضها بعضاً في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سلطة تقف في الظاهر فوق المجتمع، وتخفف من حدة الصراع وتبقيه في نطاق النظام. تلك السلطة الناشئة أو المنبثقة عن المجتمع والمتعالية عليه، أي التي تضع نفسها فوقه وتنفصل عنه أكثر فأكثر؛ هي الدولة...

وبما أن الدولة تنشأ من رحم التناقضات الطبقية كسلطة عامة، وفي الوقت نفسه من الحاجة الموضوعية إلى ضبط هذه التناقضات، فهي بالإجمال دولة الطبقة السائدة اقتصادياً والتي تصبح عن طريق الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً. وبذلك يتوافر لها وسائل جديدة لقمع الطبقات المحكومة واستغلالها. وعليه فالدولة هي أداة السيطرة الطبقية بيد الطبقة المسيطرة...

هذا التحليل المادي يرى أن الدولة لم توجد منذ الأزل. فقد وجدت مجتمعات كانت في غنى عنها وعن سلطتها. كذلك يرى أنها لن تبقى إلى الأبد. إذ إنها سوف تزول مع

(3) انظر كذلك مراجع النظر الماركسي في الدولة في المبحث الثاني.

زوال الطبقات، أساسها المادي، حين يصل المجتمع إلى درجة معينة من تطوره.

● وافق غرامشي على تحليل ماركس في أن هيكل الدولة يقوم ويتبلور استناداً إلى القوى المسيطرة اقتصادياً وعلاقات الإنتاج السائدة أو الصراعات بين القوى الطبقية. لكنه مع ذلك، رأى أن الدولة ليست مجرد انعكاس ميكانيكي أو آلي لهذه القوى والعلاقات. فهي عنده كيان غير آلي. إنها أداة للترشيد⁽⁴⁾ والعقلنة والتعبئة المجتمعية والاقتصادية، وتقديم الخدمات التعليمية والصحية والمنافع العمومية. ثم إنه ميّز بين نمطين من الدولة: الدولة المحدودة الوظائف، وفيها يتقدم المجتمع المدني أو أحد تكويناته على الدولة، كالدولة - الأمة في الواقع الأوروبي الحديث. والدولة الواسعة الوظائف التي تتقدم على المجتمع المدني وتهيمن عليه، كما هي حال الأنظمة الشمولية في العالم...

وتناولت السوسيولوجيا أيضاً مفهوم الدولة وأجهزتها كما أدواتها ووظائفها على غير صعيد في ممارساتها المجتمعية.

● لقد عرّف ماكس فيبر الدولة بأنها التنظيم⁽⁵⁾ الذي

(4) د. سعد الدين إبراهيم، المرجع نفسه، ص 68.

(5) برتران بادي، بيار بيرنبوم - سوسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزف عبد الله وجورج أبي صالح - مركز الإنماء القومي، لا.ت. ص ص

يحتكر استخدام العنف الشرعي في إقليم جغرافي محدّد... لا شك في أن التعريف يحيل إلى تعيين أجهزة الدولة وأدواتها التنظيمية والقمعية للكشف عن المعنى أو الدور الذي تلعبه في الحياة المجتمعية من خلال تلك الأجهزة والأدوات...

فالجيش هو جهاز مؤسسي يعمّق أسباب التلاحم في بنيته الداخلية أو أنه يرسّي التقارب بين ضباطه وجنوده ويشيع بينهم الاحترام المتبادل، ويشكل وسيلة لتربيتهم على تفهم الأوامر وتوليد القناعة بتنفيذها. وكل ذلك، يتم بواسطة تدريبهم على الانضباط المتعقل. وهكذا تكمن قوة الجيش في الانضباط. لكن الانضباط لا يكون قوة بصفته تلاحماً مادياً، بل لأنه سبب انتشار العقلانية بين الجنود. ما يفيد بأن الجيش الحديث في نظر فيبر يؤدي وظيفة المدرسة في نشر العقلانية...

والبيروقراطية تتفرع برأي ماكس فيبر عن مفهوم الانضباط. إذ إنها لا تعني مجموعة من الموظفين في مجال الإدارة كيفما كانوا، بل تعني موظفين يعملون كأنهم جيش مدني بحيث يمثلون جماعة متخصصة يجري اختيارها حسب

= أو انظر في النص الفرنسي: Bertrand Badie, Pierre Birnbaum - Sociologie de l'état, Grasset, 1979, p.p. 37-48.

نظام المباراة، وتتقاضى راتباً معيناً، وتكلف بتطبيق القواعد القانونية دونما اعتبار للأشخاص، أي إن السلوك البيروقراطي يتميز بالتفريد والتجريد والتعميم وهي مزايا السلوك العقلاني المجرد التي تجعل البيروقراطي ينظر إلى المواطن بوصفه مواطناً لا أكثر ولا أقل، من دون أن يعنيه إن كان غنياً أو فقيراً، أو أن يتوقف عند لونه أو جنسه أو عند حسبه أو نسبه أو دينه أو طائفته أو أي صفة أو بطاقة تعريف أخرى له، غير كونه فرداً مجرداً أمام الإدارة من كل صفة سوى صفة المواطنة . . .

والتعليم يجسّد في نظر قيبر المبدأ العقلاني نفسه الذي ينوجد في الجيش والإدارة. فهو حينما يمدّ هذين الجهازين بالمهندسين والحقوقيين والمحاسبين والعمال المدربين، ويوحد اللغة في المدارس والجامعات؛ يرسخ التلاحم والتماسك في المجتمع. فتقوى فعالية الجيش ويصان انضباطه المتعقل، وتتعرّز الإدارة وتصبح أكثر عقلانية في ضوء تعميم التخصصية في بنيتها. وينمو الاقتصاد المعقلن المرتبط بازدياد الإنتاجية، ويتوسع حجم الثروة المجتمعية . . .

وعليه، يستنتج قيبر أن الدولة الحديثة (الرأسمالية) هي وليدة العقلانية التي تحوّلت إلى قيمة أساسية لها. ولذلك ارتبط بناؤها بعملية العقلنة الشاملة لطالما كانت مميّزات الأخيرة، التنظيم والتوحيد والتجريد والتعميم. ما جعل قيبر

يؤكد تالياً أن الدولة هي مجموع أدوات العقلنة، أو بشكل أدق هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع...

● ورأى إميل دوركايم أن الدولة تنجم عن التقدم الذي يحرزه تقسيم العمل المجتمعي؛ وتتحول من خلاله إلى عضو متميز عن المجتمع يقف فوق الفئات والطبقات والتكتلات من أي نوع كانت؛ وأنها تتطور بتطور المجتمعات وتصبح وظائفها أكثر تعديداً وتزيد من تغلغلها إلى باقي الوظائف المجتمعية. ومن ثمّ تتركز هذه الوظائف وتوحدّها بفعل دورها الوظيفي بالذات... ولذلك اعتبر أن الدولة هي قوة وحيدة⁽⁶⁾ للمركزة تمتد بالتدريج في مساحة إقليمها، شبكة من الأجهزة التي إما أن تحل مكان الأجهزة المحلية الموجودة أو أن تُمثلها وتستوعبها. ثم تتوصل إلى السيطرة على التربية ووسائل الاتصال وخلق أجهزة لتنظيم عملها وتطويره بشكل أفضل. وبهذا المعنى، فالدولة مدعوة لأن تمارس وظائفها المختلفة من خلال المركزة والتوحيد، لأنها في نظر دوركايم تمثل عضو التفكير واتخاذ القرار...

● ووجد إلكسي دوتوكفيل، أن الدولة سلطة⁽⁷⁾ مركزية

(6) برتران بادي، بيار بيرتبوم - المرجع نفسه - ص ص 12-16. وفي النص الفرنسي، ص ص 27-37.

(7) م.ن..، ص 14.

تجذب في وحدتها وتبتلع كل أقسام السلطة المتواجدة في الأشكال المجتمعية المختلفة. أو بمعنى آخر، إنها سلطة مركزية تجذب مجموعة السلطات الثانوية المنتشرة في الجسم المجتمعي كله... .

● وانطلق تالكوت بارسونز في مقاربته للدولة من الفصل بين حقل العلاقات المجتمعية وحقل السلطة العامة؛ أو بلغته بين سيرورة تميّز النسق⁽⁸⁾ السياسي عن باقي الأنساق المجتمعية، وعن النتائج المترتبة على ذلك، لا سيما استقلالية السيورورات السياسية وتمأسسها. أما تميّز الأنساق المجتمعية، فيكون مشروطاً بأواليات تعود إلى البنية التحتية وبخاصة ما يرتبط منها بالمستوى الاقتصادي، ويكون في الوقت نفسه خاضعاً أو ممكناً في الواقع بسبب ما يتحلّى به النَّسق الثقافي من قدرات على إنجاز السيرورة السياسية ومأسستها.

وبذلك، يكون ظهور الدولة كبنية سياسية مميزة ومستقلة، مرتبطاً في نظر بارسونز بمتطلبات اقتصادية لا سيما تطور اقتصاد السوق الذي من شأنه ضرب استقرار التوازنات

(8) برتران بادى... المرجع نفسه، ص ص 29-30. وفي النص الفرنسي، ص ص 53-56.

المجتمعية السابقة عليه. إلا أن ظهور الدولة لا يصبح قابلاً
للتحقيق لولا وجود قواعد ثقافية ملائمة لتغيير تلك
التوازنات...

إن ربط تشكيل الدولة بالانفصال التدريجي للنسق
السياسي عن باقي الأنساق، جعل بارسونز يرى أن الدولة
الحديثة هي بمنزلة الشكل الأكثر اكتمالاً للنسق السياسي
الذي يمتاز بأكثر الشروط الملائمة لنشاطه الفعّال، والذي
يفترض لكي يتحقق تحققاً كاملاً، الانطلاق الكامل للنمو
الاقتصادي وعلمنة المجتمع. جراء ذلك، تكون الدولة حاملة
لعدد من المواصفات التي يعتبرها بارسونز ملازمة لها. فهي
أولاً وظائفية لم تفرض نفسها تدريجياً إلا كحل لغياب اندماج
المجتمع بكامله، إذ لا يمكنها أن تؤكد نفسها كعامل نزاع أو
كأداة لجماعات المصلحة الخاصة. وهي ثانياً، دولة الحق
الناجم عن تكوين نسق من القوانين الذي يسند مشروعيته إلى
مبدأ الشرعية. وهي ثالثاً، دولة ديمقراطية لا يمكنها التطور
إلا انطلاقاً من المؤسسة البرلمانية ومن مبدأ المواطنة. وهما
يظهران كشرطين مسبقين ضروريين لتمييز النسق السياسي عن
باقي الأنساق المجتمعية...

● واستند بيار بورديو إلى تعريف ماكس فيبر للدولة
وأضاف إليه بعداً جديداً. فرأى أنها هيئة بشرية تطالب بنجاح

باحتكار الاستخدام الشرعي للعنف الفيزيائي والرمزي⁽⁹⁾ على أرض محددة وعلى المجموعة السكانية المرتبطة بها. وفي تحديده لشرعية العنف الفيزيائي أو المادي، وجد أن الدولة هي صاحبة الحق في استخدام هذا العنف، وليس الأطراف أو الفرقاء الداخليين الذين هم في حالة تنافس أو صراع أيّاً تكن قوة أي طرف منها... وأنه يتجسّد في العسكر أو البوليس بحيث تقوم القوى العسكرية أو الجيش بحماية حدود الدولة من الدول الأخرى، ويقوم البوليس أو القوى الأمنية بالحفاظ على الأمن الداخلي. أما العنف الرمزي وهو ما يمثل إضافته الجديدة التي تميزه عن غيره في تعريف الدولة؛ فإنه يجد تعبيره في الضغط أو القسر أو التأثير الذي تمارسه الدولة على الأفراد والجماعات من خلال رضاهم وقبولهم بأشكاله...

وهكذا، فإن التعليم الذي يمارسه النظام المدرسي يؤمّن الاعتقاد ببيدهيات النظام السياسي، ويدخل علاقة السلطة إلى النفوس كعلاقة طبيعية من وجهة نظر المهيمنين ما يؤدي إلى

(9) د. علي سالم - البناء على بيار بورديو - سوسيولوجيا الحقل السياسي - دار النضال، 1999، ص ص 149-164. وانظر كذلك في:

Pierre Bourdieu: Raisons Pratiques - Seuil - Paris 1994, p.p.

108-117.

اعتراف المهيمن عليهم بالعنف الرمزي كأمر طبيعي في الحياة نظراً للخلط الذي يقومون به بين القسر والرضى، والقسر الخارجي والدافع الداخلي. فيعتبرون أن القسر يكون موجوداً حين لا يتوافق مع الرضى الذي يشعرون به عن دور الدولة، أو حين لا يتوافق مع الدوافع الداخلية التي تدفعهم إلى تقبل ما تلقّنه الدولة أو تفرضه من بُنى معرفية، وهم لا يدركون أن هذه الدوافع هي معارف مكتسبة وغير واعية...

وعلى هذا الأساس يتجسّد العنف الرمزي في كل من البنى الموضوعية والذاتية. ففي الأولى، من خلال القوانين التي تحفظ سلطة المهيمنين. وفي الثانية، في البنى العقلية من خلال مقولات الإدراك والتقدير التي تعترف بالهيمنة أو بالقوانين المفروضة. وفي الملموس، تظهر أشكال التجسّد في البنى، في كل حقل من حقول العالم المجتمعي...

فالقوانين المنظمة للحقل الاقتصادي تسمح للفتات المهيمنة بفرض الضرائب أو باقتطاع الأموال بطريقة شرعية مقبولة من الناس. وفي الحقل القانوني تأخذ القوانين صفة شبه مقدسة. وفي الحقل التعليمي تلقّن الدولة وتفرض مبادئ الرؤية التي تتوافق مع مصالحها والتي تعتبر مبادئ مشتركة وطبيعية. وفي الحقل الثقافي، تحاول الدولة توحيد السوق الثقافية واللغوية، وجعل الثقافة المهيمنة ثقافة وطنية مشتركة

وشرعية شاملة. وتنظم الدولة الحياة المجتمعية بفرض الطقوس التي تتوافق معها. وفي الحقل الإعلامي، تقوم بتنظيم الإعلام وتوجيهه ومراقبته...

جاء ذلك، يعتبر بورديو أن الدولة هي نتيجة لعملية التوافق بين البنى الموضوعية والبنى الفكرية القائمة على العلاقة المباشرة العضوية واللاواعية بينهما، وهي بفعل أدوارها ووظائفها في الحقول المجتمعية، تتشكل في نظره كنتيجة لسيرونة من تركز مختلف أنواع رأس المال: الفيزيائي والاقتصادي والثقافي والإعلامي والرمزي، ما يحول الدولة إلى حائز لنوع من رأس المال الذي يعطي سلطة على الأنواع الأخرى وعلى حائزيها. بتعبير آخر، إن تركز مختلف أنواع رأس المال يؤدي إلى بروز رأسمال دولتي بالتحديد؛ يسمح للدولة بممارسة سلطة على مختلف الحقول وعلى مختلف الأنواع الخاصة من رأس المال، وبخاصة على نسب التبادل بينها، وفي الوقت ذاته على ميزان القوى بين حائزيها...

وهكذا، فالدولة هي رأسمال دولتي متمركز أو بنك من رأس المال، يتمتع بسلطة على مختلف أنواع رأس المال. ويحوز آليات إعادة إنتاجها من خلال أشكال حضوره الخاصة في الحقول المجتمعية...

● أما ميشال فوكو، فلم يطرح مسألة السلطة من باب

الدستور والشرعية أو القاموس القضائي، ولا من باب جهاز الدولة وأدواتها. أو بمعنى آخر، لم يتناول مسألة السلطة من خلال القانون أو الدولة أو الطبقة، أو من خلال مقولات التعاقد والهيمنة وما سوى ذلك؛ بل تناولها كممارسة⁽¹⁰⁾ في خصوصيتها وتقنياتها وتكتيكاتها، وفي تعقيدها الإستراتيجي وفي شبكة قواها المتعددة، وفي أشكال توزّعها وسبل تداولها ونوعية الخطابات التي تتشكل منها؛ لتحضر في الممارسات والسلوكات الفردية والفرعية الدقيقة.. وعلى هذا النحو، تنبث السلطة في الحداثي واللامتوقع، وفي الصحي والغذائي والجنسي والأيدولوجي. ما يعني أن تشريحها المجهري يكشف أنها تتوافر على تقنيات مراقبة الأجساد وتطويعها فتبتدئ كعلاقة قوى أكثر منها حدوداً (كذات حقوقية مثلاً)، تقوم بينها علاقات...

وهكذا، فالسلطة في نظر فوكو هي علاقة قوى وليست شكلاً كشكل الدولة، أو علاقة بين شكلين كالمعرفة⁽¹¹⁾ (الرؤية والكلام)، أو قوة مفردة؛ بل إن من سماتها

(10) عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1994، ص ص 52-58.

(11) جيل دلوز - المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو - ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي 1987 - ص 77.

الجوهرية، أنها ترتبط بقوى أخرى لأن كل قوة هي أصلاً علاقة، أي سلطة. والعنف ملازم للقوة أو نتيجة تترتب عنها، وليست عنصراً مكوناً لها. ذلك أن العنف ينصبّ على الأجساد والموضوعات بينما القوة لا موضوع آخر لها أو ذاتاً أخرى، سوى القوة أو قوى أخرى، فهي فعل في فعل أو في أفعال ممكنة أو واقعة. وفي هذه الحال يغدو بالمستطاع تحديد أفعال السلطة من مثل التحريض والإثارة والحثّ والتسهيل والتوسيع والتضييق. وتظهر ممارساتها للعيان كعلاقة بين قوتين وهي علاقة سجال وصراع وتدافع وتأثير وتأثر ما دامت القوة تتحدد هي نفسها بقوّتها على التأثير في قوى، وبقابليتها على التأثير بأخرى...

هنا، يظهر أن فوكو قد تمكّن من فكّ إسار تحليل السلطة وفق المرجعية القضائية التي تحكم الفرضية القمعية. واعتبر أن السلطة ليست مجرد قوة عنفية قائمة على المنع الكلّي والإرغام. إذ إن العنف لا يشكّل الجوهر الذي به تكون السلطة، وبدونه لا يتأتى لها أن تمارس. فلو كانت كذلك، لما استطاعت أن تتجسّد كفعل في الأفعال، ولما أمكن القبول أو الخضوع الطوعي لها. لكن هذا الاعتبار، لا يستبعد العنف والطاعة من مجال السلطة، غير أنه لا يجعلهما

أساسها، بل نتيجتها لأنها تحدّدت كمارسة قبل أي شيء آخر...

لقد رأى فوكو إلى السلطة، أنها شبكة من علاقات القوة التي تنفذ إلى تفاصيل النسيج المجتمعي. فتقنن، وتراقب وتأمّر وتطوّر وتتابع الحياة الجماعية والفردية في الميادين كافة. أو بلغة أخرى، إن السلطة تتصف بالتوسع والشمول وتتخذ أشكالاً ومظاهر متعددة...

أما الشكل الأكثر اتّساعاً للسلطة، فهو الدولة. لكن ذلك لا يعني أن الأخيرة تستغرق كل أشكال السلطة. فالدولة برأي فوكو هي شكل السلطة الأكثر شمولية وكليانية...

● ومن جهته بحث يورغن هابرماس في شرعنة الدولة الحديثة. فعمل على تحديدها من خلال خصائص معلومة من مثل: استخدام القوة الشرعية، الإدارة الممركزة، العقلنة بالمعنى القيثري، السيادة الإقليمية... إلخ. وقد اعتبر أن هذه الخصائص تؤلف بنية خاصة بالدولة حيث تتميز بجانبين: داخلي وخارجي...

ففي الجانب الداخلي رأى هابرماس أن الدولة هي نتيجة⁽¹²⁾ للتمايز التدريجي لنظام اقتصادي يقنن سيرورة

(12) يورغن هابرماس، ما بعد ماركس - ترجمة محمد ميلاد - دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريا - 2002، ص ص 198-200.

الإنتاج فيما يتعدى السوق، أي بصورة لامركزية ولا سياسية. وهو ما أمكن الدولة من أن توفر الشروط التي تتيح للبرجوازية أن تتحرك في جو من التنافس حسب استراتيجية واضحة في مساندة الإنتاج، وتضمن الحق البرجوازي الخاص المتمثل في أوعية العملة وبعض الموارد والبنى التحتية، وفي سحب المبالغ التي تحتاجها لتمويل المداخل الخاصة. ولعل هذا ما جعل هابرماس يوافق على رأي شومبيتر في أن الدولة الحديثة هي دولة ضريبية.

وفي إطار هذا التخصص الوظيفي للدولة تفرض الإدارة الحديثة نفسها بثقل متنامٍ دائماً إزاء المواطنين والفئات المجتمعية. كما تواجه الدولة مهمة الحفاظ على المجتمع من التفكك (وحدة المجال العام)، وتسعى إلى بناء اندماج مجتمعي منجز من طريق القيم والمعايير ومتحقق بفضل علاقات التبادل...

وفي الجانب الخارجي لبنية الدولة، وجد هابرماس أن الدولة الحديثة لا تظهر مفردة، بل في شكل مجموعة من الدول. وقد استند في رأيه إلى ما بيّنه والرشتاين من أن المجموعة الحديثة للدول تظهر داخل اقتصاد عالمي تحكمه أوروبا، أي داخل سوق عالمية تهيمن عليها الدول الأوروبية. الأمر الذي يعني أن الدولة الحديثة تتشكل بالتوازي مع محيط اقتصادي داخلي وخارجي في آن؛ ويوضح أيضاً الطريقة

الخاصة التي تتكوّن بها سيادة الدولة. وهي محدّدة بواسطة علاقتها بسيادة الدول الأخرى... .

هنا، اعتبر هابرماس أن الاستقلالية السياسية لسلطة الدولة التي تحكم عملها استراتيجيا معيّنة، تعتمد على اعتراف متبادل يقرّه التهديد باللجوء إلى العنف العسكري، بالرغم من بعض الحدود التي يفرضها القانون الدولي. وبذلك، تمثّل الحروب وتعبئة الموارد الأساسية لتركيز قوى عسكرية دائمة، مبدأ النظام الحديث للدولة. ولقد ترسّخ هذا المبدأ بفعل تكوّن إدارة ضريبية أو جهاز إداري ممركز، وضغط الحاجة المباشرة لمواجهة المتطلبات التنظيمية للاقتصاد العالمي... .

يعكس هذان الجانبان مسار تشكّل الدولة الحديثة أي الدولة البرجوازية. وهو المسار الذي لا يمكن إلا أن يترك تأثيره على شكل الهوية الجماعية. ففي نطاق هذه الدولة ظهرت الأمة بوصفها بنية وعي كما يرى هابرماس من خلال الاستجابة لضرورتين: الأولى، وتتمثل في جعل المساواة الشكلية الخاصة بالقانون الدولي متلائمة مع البنى التخصّصية التي تترسّخ بها الدول ذات السيادة، إزاء الخارج. والثانية في توفير مستويات عالية من التعبئة المجتمعية للسكان. ذلك أن كل مكوّنات المجتمع تتحول إلى طرف مستفيد من بناء الوعي القومي... . فالأمة تظهر في الوقت نفسه الذي تظهر

فيه الدولة الدستورية البرجوازية والخدمة العسكرية الإجبارية...

على هذا كله، توصل هابرماس إلى تحديد شرعية الدولة الحديثة من خلال وظائفها التخصصية. وقد تجسدت هذه الوظائف فيما تقوم به الدولة من حفظ المجتمع من التفكك وضمان الاندماج المجتمعي من طريق القيم والمعايير، وفي تركيز الهوية الجماعية. مثلما توصل إلى تحديد مشروعية النظام السياسي من خلال ربطها بقدرة هذا النظام على نيل الاعتراف به أو ضمان ثقة الناس بطبيعته...

● لقد تبين في ضوء الآراء المعروضة آنفاً تعدد الحقول المعرفية التي تتناول مفهوم الدولة، كما الاختلاف في منظورات المقاربة ورؤاها، وما حملته من تباينات وتعارضات سواء حول طبيعة الدولة ومسار تشكّلها، أو حول أجهزتها وأدواتها والوظائف والمهام التي تقوم بها. لكن وفي المقابل، تبين أن ثمة ما تشارك به المقاربات المختلفة وبخاصة فيما يُسمّى بالفرضية القمعية للدولة. بيد أن هذه الفرضية ليست في الواقع إلا خاصية قارّة في بنية الدولة. وهي تلازم أصول تكوينها وآليات اشتغالها. والقضية التي ترتبط بها دائماً تتمثل في سؤال: من يقمع؟ ومن يُقمع؟. وتأتي الإجابة السوسيولوجية عنه كيما تحدد الطابع المجتمعي للدولة. أو بتعبير آخر: إن القمع أيّاً يكن اسمه (عنف

مادي - عنف رمزي)، يعكس المضمون الطبقي للدولة وموقع هذه الطبقة أو الفئة المجتمعية منه، أو تلك.

من هنا، تبرز أهمية الفكر الماركسي عن سواها، بعدما ركّز على هذا المضمون وفضح، بالاستناد إليه، قواعد عمل الدولة وممارساتها الطبقية بعيداً مما ذهب إليه فيما خصّ مآلها التطوري. وكل نظرية تتغافل بقدر أو بآخر عن الطبيعة الطبقية للدولة، تقع في تبرير أيديولوجي «يشرعن» بمسميات وذرائع شتى، القمع الطبقي سواء أكان عارياً أو محتجباً وراء أقنعة سميكة. وبهذا المعنى لا يعود صحيحاً ما رآه هابرماس من أن الفضح الماركسي لم يعد ضرورياً⁽¹³⁾ للعلاقات الوظيفية القائمة بين الدولة والاقتصاد الرأسمالي...

وخير دليل على ما نسوقه في هذا الصدد، أن الدولة الرأسمالية الحديثة، قد تحوّلت خلال العقود الثلاثة الأخيرة من دولة مجتمعية رعائية إلى دولة جزائية بوليسية. فعلى امتداد تلك الفترة، لم يبقَ قطاع واحد من الحياة المجتمعية في الولايات المتحدة الأمريكية من الاقتصاد إلى السياسة إلى الثقافة ووسائل الاتصال، لم يتأثر بالتطور التضخمي لمؤسسة⁽¹⁴⁾ السجون، غير أن صعود الدولة الجزائية

(13) يورغن هابرماس - المرجع نفسه، ص 205.

(14) الجمعية اللبنانية لفلسفة القانون - ثقافة فلسفة القانون - منشورات الجمعية ودار النجوى - 2009، ص 166.

المشهدي لم يقتصر على أميركا وحدها، بل إن تنامي
مؤسسات السجون المترافقة مع ضمور الحماية المجتمعية،
يُلاحظ مشهدياً أيضاً في كل مكان في أوروبا...
وإذا كانت هذه هي الحال التي تصير إليها الدولة
الرأسمالية المعاصرة في الغرب أو في دولة الشمال، فكيف
تكون الحال إذا التفت الباحث إلى دول الجنوب؟...

الخاتمة

لن نورد في هذه الخاتمة ما جرى التوصل إليه من خلاصات ونتائج في مباحث الكتاب ومقالاته. فتكرارها لا يقدم أي فائدة علمية جديدة. بيد أن ذلك لا يمنعنا من أن نظهر المشترك الأبرز بين تلك الخلاصات، ليس بالعودة إلى هذه الخلاصة أو تلك النتيجة، بل استناداً إلى بنيتها الإجمالية كما تبلورت في المتن البحثي ومحطاته...

نشأت الماركسية في امتداد ما عُرف بعصر التنوير والحدثة في أوروبا. لكن نشأتها تلك لم تجعلها نظرية حديثة تعكس بصيغة خاصة البنية النظرية الكبرى أو النظام المعرفي السائد في الغرب؛ لا بل على العكس، فقد بنت نظامها المفاهيمي على أساس معرفي نقیض لما هو سائد في حقلها التاريخي المخصوص...

وحتى نجلو أكثر هذا المشترك، لا بدّ لنا أن نقف ولو بشكل مكثّف على زمنه الحدائي، وأن نعيّن طبيعة العلاقة التي أقامتها الماركسية مع ذاك الزمن في أبعادها الفكرية والمجتمعية.

إن الحدثة الغربية قطعت مع الزمن التقليدي، واستولدت

الفرد - المواطن كمُعطى سوسيولوجي وحقوقى مفرد أمام القانون وبنّت الدولة - الأمة، وحققت التقدم العلمي والتكنولوجي، ورأت إلى العقل كمصدر للمعرفة أو كمرجع للنظر في شؤون الكون والإنسان والمجتمع ..

وأمام ذلك كله، تبلور النظام المعرفي السائد وترسّخ على أرض صلبة. فأخذ يمجّد الغرب ويحوّله إلى ذات محورية للتاريخ. وهي ذات تمتلك أن تتفوق أو أن تستعلي على الآخر غير الغربي؛ ولها الحق بالتالي في أن تقوم بمهمة تمدينه أو تحديثه. ومن لدن هذا الحق، كان للحدّاث وجهها الآخر، أي وجه الإخضاع والسيطرة الذي ترجمته أوروبا في استعمار الشعوب غير الأوروبية...

أما الماركسية، فقد رفضت هذا الوجه الذي بات محفوراً على لوح النظام أو النّسق المعرفي الغربي، مثلما رفضت العنف الحدّاثي في الداخل الأوروبي نفسه. وهو ما تمثّل في نظام الظلم والاستغلال بحق فئات مجتمعية واسعة. وجاء رفضها مبنياً على نظام مفاهيمي ذي عمق إنساني لا يحدّد الاختلاف بين البشر على أساس الذات المتفوقة، أو العرق المجيد، أو الطبائع النفسية الثابتة أو الخصائص العقلية الماهوية، بل يحدّده بظروف عيشهم الواقعية أو بوجودهم المجتمعي المادي. وإلى هذا التحديد بالذات، تعود الأصول العلمية في الفكر الماركسي...

وهكذا، فالماركسية هي نظرية حديثة مؤنسنة. ترى إلى الفرد محرراً من اغترابه الذاتي، وإلى المجتمع خالياً من الاضطهاد الطبقي. كما تعتبر أن العقل ليس معطى ماهوياً قائماً بذاته، بل هو منتج إنساني يُبنى ويُعاد بناؤه باستمرار؛ وأن الدولة ليست تجسيدا لفكرة مطلقة، بل هي واقعة مجتمعية وتاريخية، وأن التاريخ هو حركة الانتقال من عالم الضرورة إلى ملكوت الحرية...

ومن خلال نظامها المفاهيمي هذا، تكون الماركسية قد شكّلت وريثاً حقيقياً للحدثة والتنوير. وكل نظرة إليها لن تكون جادة، إذا لم تأخذ حقيقتها الحداثية بعين الاعتبار. ذلك أن أي تجاهل لها، يُسقط عن الفكر الماركسي وجهاً معرفياً يحتاجه كل مجتمع ينشد التقدم والنهوض...

من هنا، تغدو الماركسية ضرورة من ضرورات أي مشروع نهضوي في بلادنا. ولذلك يجدر بنا أن نتعامل معها كما سواها من أفكار التنوير والحدثة، بعقلية منفتحة تجيد استيعابها وتمثلها معرفياً. أما عقلية الانغلاق والتحریم إزاءها والتي تأخذ بها تحت ذرائع شتى أوساط مجتمعية وفكرية واسعة بين طهرانينا، فإنها في الواقع تُلقي الحُرم على مشروعا النهضوي المنشود، لا على الماركسية الراسخة منذ قرن ونصف في بنية الفكر العالمي...

لائحة المصادر والمراجع

I - المصادر والمراجع العربية والمعرّبة

- إدوارد سعيد - الاستشراق - ترجمة كمال ديب - مؤسسة الأبحاث العربية، ط - 4 - 1995.
- ايديث كريزويل - عصر البنيوية - ترجمة جابر عصفور - دار سعاد الصباح 1993.
- بول إ. باران - الاقتصاد السياسي للتنمية - ترجمة أحمد فؤاد بليغ - دار الحقيقة 1971.
- برتران بادي، بيار بيرنبوم - سوسيولوجيا الدولة - ترجمة جوزف عبد الله وجورج أبي صالح - مركز الإنماء القومي - لا.ت.
- الجمعية اللبنانية لفلسفة القانون - ثقافة فلسفة القانون - منشورات الجمعية ودار النجوى 2009.
- جورج غورفيتش - الأطر الاجتماعية للمعرفة - ترجمة د. خليل أحمد خليل - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1981.

- جورج غورفيتش - دراسات في الطبقات الاجتماعية -
- ترجمة أحمد رضا - مراجعة د. عز الدين فودة - الهيئة
- المصرية العامة للكتاب - لا.ت.
- جيل دلوز - المعرفة والسلطة - مدخل لقراءة فوكو -
- المركز الثقافي العربي 1987.
- د. رفعت السعيد - تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر -
- دار الفارابي 1972.
- رينيه سيرو - هيغل والهيغلية - ترجمة نهاد رضا - دار
- الأنوار - لا.ت.
- ريمون آرون - صراع الطبقات - ترجمة عبد الحميد
- الكاتب - منشورات عويدات 1965.
- ز.إ. ليفين - تطور الفكر الاجتماعي العربي -
- 1917-1945 - ترجمة أنور محمد إبراهيم - دار العالم
- الجديد - القاهرة 1988.
- د. سعد الدين إبراهيم - المجتمع والدولة في الوطن
- العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - ط - 2 -
- 1996.
- د. صادق جلال العظم - نقد الفكر الديني - دار الطليعة -
- بيروت - 1972.
- د. صادق جلال العظم - الاستشراق والاستشراق
- معكوساً - دار الحداثة - 1981.

- عبد الله العروي - مفهوم الدولة - المركز الثقافي العربي -
الدار البيضاء 1981.
- عبد الله إبراهيم - علم الاجتماع (السوسيولوجيا) - المركز
الثقافي العربي - ط - 2 - 2006.
- د. عبد الرحمن بدوي - موسوعة الفلسفة - المؤسسة
العربية للدراسات والنشر (جزءان) 1984.
- د. عبد الرزاق الدواي - موت الإنسان - دار الطليعة -
بيروت 1992.
- د. عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي - الحداثة
وما بعد الحداثة - دار الفكر المعاصر ودار الفكر - دمشق
2003.
- علاء طاهر - مدرسة فرنكفورت - من هوركهايمر إلى
هابرماس - منشورات مركز الإنماء القومي - لا.ت.
- د. علي سالم - مشاهد معاصرة في الماركسية - دار
الفارابي 2006.
- د. علي سالم - البناء على بيار بورديو - سوسيولوجيا
الحقل السياسي - دار النضال 1999.
- عبد العزيز العيادي - ميشال فوكو، المعرفة والسلطة،
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994.
- غي روشيه - مقدمة في علم الاجتماع العام - تعريب
مصطفى دندشلي - توزيع مكتبة الفقيه - لا.ت.

- فردريك إنجلز - أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة -
- ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو - لا.ت.
- فردريك إنجلز - ضد دوهرنج - دار التقدم، موسكو
- 1984.
- فرانسيس فوكوياما - نهاية التاريخ والإنسان الأخير -
- ترجمة د. فؤاد شاهين ود. جميل قاسم، رضا الشابي -
- إشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدي - مركز الإنماء
- القومي - بيروت 1993.
- فؤاد خليل - المجتمع، النظام، البنية - في موضوع علم
- الاجتماع وإشكاليته - دار الفارابي - 2008.
- كارل ماركس فردريك إنجلز - الأيديولوجيا الألمانية -
- ترجمة د. فؤاد أيوب - دار دمشق - لا.ت.
- كارل ماركس فردريك إنجلز - حول الدين - ترجمة زهير
- حكيم - دار الطليعة - بيروت - 1974.
- كارل ماركس فردريك إنجلز - مختارات (ثلاثة أجزاء) -
- دار التقدم - موسكو - لا.ت.
- كارل ماركس فردريك إنجلز - البيان الشيوعي - دار
- التقدم - موسكو - 1968.
- كارل ماركس - رأس المال (ثلاثة أجزاء) - ترجمة أنطوان
- حمصي - منشورات وزارة الثقافة دمشق - 1971.
- كارل ماركس - بؤس الفلسفة - ترجمة أندريه يازجي - دار
- اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة - 1967.

- كارل ماركس - الثامن عشر من برومير - لويس بونابرت -
دار التقدم - موسكو - لا.ت.
- كارل ماركس - مخطوطات 1844 - ترجمة إلياس
مرقص - وزارة الثقافة - دمشق - 1970.
- كارل ماركس - نقد الاقتصاد السياسي - نقله إلى العربية
لجنة من الجامعيين - مكتبة المعارف - بيروت - ط -
2 - 1975.
- كارل ماركس - أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية - ترجمة
لجنة بإشراف د. صادق جلال العظم - دار ابن خلدون -
1974.
- كيلله وكوفالسون - المادية التاريخية - دراسة في نظرية
المجتمع الماركسي - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم -
موسكو - لا.ت.
- لينين - المادية والمذهب النقدي التجريبي - دار التقدم -
موسكو - 1981.
- لينين - الأعمال الكاملة - المجلد 29.
- لينين - نصوص حول المسألة القومية - ترجمة جورج
طرابيشي - دار الطليعة - بيروت - 1972.
- مجموعة مؤلفين - الدين في المجتمع العربي - مركز
دراسات الوحدة العربية - (الجمعية العربية لعلم
الاجتماع) - ط - 2 - 2000.

- الموسوعة الفلسفية العربية - معهد الإنماء العربي - المجلد الأول، ط أولى - 1986.
- موريس دوب وآخرون - الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية - دار ابن خلدون 1971.
- نيكوس بولانتزاس - الطبقات الاجتماعية في النظام الرأسمالي اليوم - ترجمة إحسان الحصني - منشورات وزارة الثقافة - دمشق 1983.
- هشام جعيط - أوروبا والإسلام - دار الطليعة - بيروت - 1995.
- هيربرت ماركوز - العقل والثورة - ترجمة فؤاد زكريا - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - 1979.
- هيغل - محاضرات في فلسفة التاريخ - ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - ج(2) العالم الشرقي - دار التنوير 1984.
- وجيه كوثراني - مشروع النهوض العربي - دار الطليعة 1995.
- يورغن هابرماس - ما بعد ماركس - ترجمة محمد ميلاد - دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريا - 2002.

II - المراجع باللغة الأجنبية

- Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Sociologie de l'état, Grasset, 1979.

- Eric Wel, Hegel et la philosophie du droit, Puf 1979
- Philippe Corcuff, Nouvelles sociologies, Nathan, 1995.
- Georges Gurvitch, Dialectique et Sociologie, Flammarion, 1962.
- Hegel, La raison dans l'histoire, traduction par Kostas Papaioannou, Plon 1965.
- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduction Par J. Gibelin. 3ème ed, Librairie philosophique.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, traduction Par André Kahn, Gallimard 1940.
- Michel Vakaloulis et Jean Marie Vincent, Marx après les marxismes, 2 tomes, l'Harmattan 1997.
- Pierre Bourdieu, Raisons Pratiques, Seuil, Paris, 1994.
- Samuel P. Huntington, Le choc des civilisations traduit de l'anglais par Commentaire, 1996.
- Sous la direction de Jean Pierre Durand, Robert Weil, Sociologie Contemporaine, ed. Vigot 1989.

III - الدوريات

- المعرفة - عدد 99 - 1970.

- عالم المعرفة - عدد 206 - 1996.
- عالم المعرفة - عدد 232 - 1998.
- عالم المعرفة - عدد 272 - 2001.

صدر للمؤلف

- صدر له العديد من المؤلفات منها:
- مؤلفات سوسيولوجية:
- المجتمع، النظام، البنية - في موضوع علم الاجتماع وإشكاليته - دار الفارابي، 2008.
- المثقف والهوية في لبنان - العروبة ضرورة مجتمع وأمة - دار الفارابي، 2005.
- الفكر النهضوي العربي - الانكسار البنيوي - دار الفارابي، 2002.
- الطائفية... كلام آخر - دار الفارابي، 2000.
- الحرافشة - إمارة المساومة - دار الفارابي، 1997.
- الإقطاع الشرقي - بين علاقات الملكية ونظام التوزيع - دار المنتخب العربي، 1996.
- العشيرة دولة المجتمع المحلي - دار الفكر اللبناني، 1990.
- مؤلفات أدبية:
- أحاديث المدى - مجموعة قصص وخواطر - اتحاد الكتّاب اللبنانيين، 2008.
- وله أيضاً عشرات الأبحاث والمقالات المنشورة في المجلات والصحف اللبنانية...

المحتويات

الإهداء	7
تقديم لحوار	9
المقدمة	29
المبحث الأول: الماركسية بين الراهنية والقول النقدي	37
المبحث الثاني: هيغل - ماركس: مطلق في الأزل، حتمية في الأبد	101
المبحث الثالث: الفكر الماركسي: بين أن يكون عربياً أو معرباً	181
مقالة: الماركسية وثنائية الخصوصية والكونية	217
ملحق (1)	231
1 - أزمة اليسار في هشاشة موضوعه	233
2 - ولما يبرح اليسار الالتباس والترسيمة	243
ملحق (2): آراء في الدولة	256
الخاتمة	279
لائحة المصادر والمراجع	283
صدر للمؤلف	291

يمثل هذا الكتاب محاولة في التعامل النقدي مع الفكر الماركسي. وهي محاولة تحمل في منطواها هموماً وشواغل وطنية تتصل بالتقدم والوحدة والتحديث التنويري. وهذه المهام أو غيرها لن تتحقق في بلادنا إذا بقينا على عادتنا في تجنيس المعرفة البشرية باللون أو بالعرق أو بالماهية؛ أو إذا رأينا إليها بعين منغلقة أو منحازة إلى أحكام مسبقة. وكذلك، فهي لن تتحقق إذا ما اكتفينا بنقل المعرفة أو ترجمتها، ولم نقم بتوطينها أو إعادة إنتاجها من داخل تجربتنا المجتمعية الخاصة، حتى تتسم بكونيتها الحقة...

فؤاد خليل

- من مواليد لبنان عام 1954.
- حصل على دبلوم الدراسات المعمقة في الأنثروبولوجيا عام 1986 من الجامعة اللبنانية.
- حصل على دكتوراه دولة في علم اجتماع المعرفة والثقافة عام 1992 من الجامعة اللبنانية.
- أستاذ المنهجية وعلم اجتماع المعرفة والثقافة في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

ISBN 978-9953-71-568-1



9 789953 715681